~~C XIV 168~~

Christ.o

Ht.e.o 145c / 1

cf. als <u>beste Entgegnung</u> das treffliche Werk:
<u>Hug</u> Gutachten über Dr Strauß Leben Jesu.
Freiburg 1840 u. 1844. 2 Hefte. Dr [illegible]
(Convikts Bibl. zu erhalten)

Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

Dr. David Friedrich Strauss.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Erster Band.

Zweite, verbesserte Auflage.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1837.

Tübingen,

Druck von Hopfer de l'Orme.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Dieses Werk hat in der kurzen Zeit welche von dem Erscheinen der ersten Auflage bis zur Vollendung der zweiten verflossen ist, bereits alle Hauptepochen der Aufnahme und der Stellung des Publicums zu demselben erfahren, welche ein Werk von seiner Art und Natur erfahren kann.

Abweichend von den Ansichten der Mehrheit des theologischen, und ohnehin des übrigen Publicums, und zwar in einer Sache, in welcher anderer Meinung zu sein für Gottlosigkeit zu gelten pflegt, konnte es bei seinem ersten Bekanntwerden in den unvorbereiteten Gemüthern nur ein unbestimmtes, in Abscheu übergehendes Erstaunen hervorbringen; ein Eindruck, welcher, durch eine Schrift hervorgerufen, nicht verfehlen konnte, bei Manchen alsbald wieder in schriftliche Aeusserungen überzugehen. Daher jene Schmähartikel in den pietistischen Zeitschriften, wie z. B. die Neujahrs-Capucinade der sogenannten evangelischen Kirchenzeitung; daher die zahlreichen Broschüren von der Farbe derjenigen, wel-

che ich in der Vorrede zum zweiten Bande der ersten Auflage gezeichnet habe: deren ganzen Inhalt, neben einigen wenigen allgemeinen Bemerkungen gegen meine Auffassungsweise der evangelischen Geschichte, und etwa noch, wie bei Harless, einer Aufzählung der befremdlichsten Resultate, einzig der mehr oder minder heftige Abscheu ihrer Verfasser gegen meine Ansichten, und wohl auch gegen meinen Charakter und meine Person, ausmacht. Diese Art von Entgegnungen ist nicht höher anzuschlagen, als jenes Schreien, welches bei dem plötzlichen Fallen eines nahen Schusses oft von Weibern zu vernehmen ist: ein solcher Schrei gilt nicht dem Umstande, dass der Schufs etwa gefehlt, oder ein falsches Ziel getroffen hat, sondern nur dem, dass überhaupt ein Schuss gefallen ist. Wenn auf solches Zeterschreien wohl auch eine sorgsame Obrigkeit sich einen Augenblick bewogen finden kann, gegen die Gefahr jenes Schiessens Vorkehr treffen zu wollen: so tritt sofort etwa ein verständiger und wohldenkender Mann dazwischen mit der Belehrung, dass hier ein blinder Lärm obwalte, und keine wirkliche Gefahr vorhanden sei. In der letzteren Weise verhält sich, auf demselben Standpunkte vorerst bloss allgemeiner Beurtheilung, das Gutachten über mein Werk von Neander, welchem ich dafür, dafs er in meiner Sache seine vielgeltende Stimme auf so würdige Weise hat wollen

vernehmen lassen, meinen Dank und meine Hochachtung hiemit auszudrücken nicht umhin kann.

Allmählig jedoch, wie das Unmittelbare des ersten Eindrucks nach und nach zurücktritt, kommt es dazu, dass man von dem Einzelnen eines derartigen Werkes sich Rechenschaft zu geben, dessen einzelne Ergebnisse sammt den Beweisen zu untersuchen beginnt: und hier erst, scheint es, kann sowohl das Publicum eine richtige Würdigung, als der Verfasser wirkliche Belehrung sich versprechen. In der That waren einige, auf dem Uebergange von der ersten Klasse in diese zweite gelegene Abhandlungen über meine Schrift, wie die Recension, zu welcher sich nachher Herr Prof. Weisse in Leipzig bekannte, und eine andere in den Pflanz'schen Blättern für katholische Theologie, für mich erfreulich; auch den späteren, entschieden zu dieser Klasse zu zählenden Schriften, gestehe ich gerne, manchfache Belehrung zu verdanken. Allein die hieher gehörigen Verfasser wenden sich vorerst nur nach dem zu prüfenden Buche, nicht aber ebenso nach der Sache selbst hin, welche dessen Gegenstand ist; sie fragen nur, wie ich die evangelische Geschichte im Ganzen und im Einzelnen behandle, und ob sich nicht noch immer Manches gegen meine Ansicht und für die kirchliche sagen lasse: keineswegs aber schicken sie sich an, von dem Standpunkt aus, welchen sie gegen mich vertheidigen, nun auch

selbstständig das Ganze der evangelischen Geschichte zu bearbeiten, und zu versuchen, ob eine solche Bearbeitung, folgerecht durchgeführt, mit den Forderungen der Wissenschaft unserer Zeit in Einklang gesetzt werden könne. Nun ist es aber natürlich, dass sowohl im Allgemeinen wenn man auf die einzelnen Fälle der Anwendung nicht eingeht, als auch auf jedem einzelnen Punkte, so lange man auf sein Verhältniss zum Ganzen keine Rücksicht nimmt, fast immer, bald mit Wahrheit, bald mit Schein, etwas auch gegen die mythische und für die kirchliche Ansicht sich geltend machen läſst: daher denn in den Beurtheilern, welche sich auf diesen Standpunkt stellen, die Täuschung eines unendlichen Besserwissens und durchgängigen Rechthabens sich bildet. Hieraus entsteht leicht die eitle Sucht, dem Gegner überall gar nichts gelten zu lassen; diese Sucht nimmt ein unredliches, chicanirendes Verfahren zu Hülfe, und verbindet sich, sofern man überdiess, auf der breiten Basis des Hergebrachten und unter dem sichern Schirme der Kirchen- und Staatsgewalt èinem scheinbar Vereinzelten gegenüberzustehen, sich wohl bewuſst ist, mit einem hochmüthigen und selbst höhnischen Tone: wie alles dieſs vornehmlich in den Schriften der Herren Diaconus Hoffmann und Prof. Dr. Kern wohl auch noch Andere ausser mir widrig angesprochen hat. So viel Reiz hierin für mich lag,

mit diesen Gegnern sogleich an Ort und Stelle, bei einzelnen Punkten dieser zweiten Auflage, mich zu messen: so habe ich demselben doch widerstehen müssen, um nicht mein Werk theils zu sehr aufzutreiben, theils in polemische Beziehungen auseinanderzureissen; ich hoffe aber, demnächst mir Zeit verschaffen zu können, um ihnen in einer Reihe besonderer Schriften entgegenzutreten.

Erst wenn man von der Richtung auf mein Werk sich wieder zu der Sache selbst umwendet, wenn man versucht, wie weit auf der jetzigen Stufe der Wissenschaft und des allgemeinen Bewufstseins das Leben Jesu sich bearbeiten, oder auch nur ein einzelnes Evangelium sich behandeln lasse, ohne von den Ergebnissen meiner Forschungen Gebrauch zu machen: erst dann kann ich — aber dann auch mit Gewifsheit — hoffen, dafs keineswegs Alles, was ich geleistet, auch fernerhin übermüthig weggeworfen, sondern gar mancher bisher verworfene Stein, den ich zu Tage gefördert oder gereinigt, dem neuen Bau theologischer Wissenschaft werde einverleibt werden. Dann auch erst, wenn ich zu sehen bekomme, wie Andere ohne diese oder jene von mir gebrauchte Annahme, oder mittelst anderer, die sie an die Stelle der meinigen setzen, sich ein Ganzes der Ansicht über die evangelische Geschichte zu bilden wissen, werde ich auf thatsächliche

Weise mich belehrt finden, da und dort zu weit gegangen zu sein, oder nach dem Unrechten gegriffen zu haben. Auch aus dieser Klasse von Schriften ist zu meiner besonderen Freude in der letzten Zeit noch eine erschienen, in de Wette's Erklärung des Evangeliums Matthäi; ein Werk, in welchem ich auf vielen Punkten meine Bemühungen von einem alten Meister biblischer Kritik auf eine Weise gewürdigt sehe, die mich über die absprechenden Urtheile so mancher Anderen trösten kann, welche, wie z. B. bei meinem Herrn Recensenten in den Berliner Jahrbüchern am Tage liegt, von Kritik entweder erst durch mein Buch, oder doch nicht lange vorher, etwas vernommen zu haben scheinen. Von Seiten eines Werkes, wie das de Wette'sche, war mir auch Abweichung und Widerspruch im höchsten Grade beachtenswerth, und ich habe, so weit es sich noch thun liefs, und ich einstimmen konnte, meine Arbeit bereits in einigen Stücken nach seinen Fingerzeigen berichtigt.

Ueberhaupt habe ich, so wenig bei der kurzen Zwischenzeit und meiner jetzigen, für zusammenhängende wissenschaftliche Studien ungünstigen, äusseren Stellung von dieser zweiten Auflage eine eigentliche Umarbeitung erwartet werden darf, doch das ganze Werk einer wiederholten genauen Durchsicht unterworfen, und auf allen Punkten mich bestrebt, was theils Ein-

würfe der Gegner, theils Mittheilungen der Freunde, theils eigene weitere Forschung mich gelehrt, für dessen Verbesserung zu benützen; bemerklich gewordene Lücken auszufüllen, für unhaltbar Erkanntes zurückzunehmen, bewährt Gefundenes dagegen desto stärker zu belegen: und ich hoffe, dafs man diesen guten Willen nicht durchaus verkennen werde.

Ludwigsburg, den 23. Sept. 1836.

Der Verfasser.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Dem Verfasser des Werkes, dessen erste Hälfte hiemit in die Hände des Publicums gelangt, schien es Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen. Dafs sie veraltet sei, wird in unsern Tagen von der zweiten eher als von der ersteren Ansicht zugegeben werden. Denn während das Interesse an den Wundererklärungen und dem Pragmatismus der Rationalisten längst erkaltet ist, sind die gelesensten Evan-

geliencommentare jetzt diejenigen, welche die supranaturalistische Auffassung der heiligen Geschichte für den neueren Geschmack zuzubereiten wissen. Dennoch hat sich die orthodoxe Ansicht von dieser Geschichte in der That schon früher als die rationalistische überlebt gehabt, da nur, weil die erstere der fortschreitenden Bildung nicht mehr genügte, die letztere ausgebildet wurde; die neueren Versuche aber, mit Hülfe einer mystischen Philosophie sich wieder in die supranaturale Anschauungsweise unserer Vorfahren zurückzuversetzen, verrathen schon durch die gesteigerte Stimmung, in welcher sie sich halten, dafs sie letzte, verzweifelte Unternehmungen sind, das Vergangene gegenwärtig, das Undenkbare denkbar zu machen.

Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische. Er tritt in gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Theile derselben angewendet, und er soll jetzt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgeführt werden. Das heifst keineswegs, dafs die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausgieng, dafs in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei; wenn hierauf der

Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, dafs in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es mufs auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. Diefs ist der natürliche Gang der Sache, und insofern die Erscheinung eines Werkes wie das gegenwärtige nicht blofs gerechtfertigt, sondern selbst nothwendig.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, dafs gerade der Verfasser desselben Beruf hatte, in dieser Stellung hervorzutreten. Dessen ist er sich lebhaft bewufst, dafs viele Andere ein solches Werk ungleich gelehrter auszustatten im Stande gewesen wären, als er. Doch glaubt er andrerseits wenigstens Eine Eigenschaft zu besitzen, welche ihn zur Uebernahme dieses Geschäftes vor Andern befähigte. Den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen fehlt in unsrer Zeit meistens noch das Grunderfordernifs einer solchen Arbeit, ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem Gebiete nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen, und diese ist dem Verfasser durch philosophische Studien frühe zu Theil geworden. Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit

seines Werkes unchristlich finden: er findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich. So sehr in dieser Hinsicht der Ton dieser Arbeit gegen den andächtig-erbaulichen oder mystisch-begeisterten neuerer Bücher über ähnliche Gegenstände absticht: so wird man doch nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen, oder Frivolität finden können; daſs ebenso die Beurtheilungen im wissenschaftlichen Gebiete sich halten, und nicht Ketzereifer und Fanatismus einmischen mögen, scheint eine billige Forderung zu sein.

Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiſs der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Facta angezweifelt werden mag. Nur die Gewiſsheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Factum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten muſste. Den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu wird eine Abhandlung am Schlusse des Werkes als unversehrt aufzeigen: inzwischen möge die Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher im Verlaufe desselben die Kritik scheinbar gefährliche Operationen vornimmt, eben nur aus der Sicherheit der Ueberzeugung erklärt werden, daſs

alles das den christlichen Glauben nicht verletzt. Defswegen könnten übrigens doch durch Untersuchungen dieser Art Individuen in ihrem Glauben sich verletzt finden. Sollte diefs bei Theologen der Fall sein, so haben diese in ihrer Wissenschaft das Heilmittel für dergleichen Verwundungen, welche ihnen, sofern sie hinter der Entwicklung unsrer Zeit nicht zurückbleiben wollen, unmöglich zu ersparen sind; für Nichttheologen allerdings ist die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und defswegen die gegenwärtige Schrift so eingerichtet worden, dafs wenigstens die Ungelehrten unter denselben bald und oft zu merken bekommen, die Schrift sei nicht für sie bestimmt, und, lassen sie aus Fürwitz oder Verketzerungssucht sich dessenungeachtet mit derselben ein, so tragen sie dann doch, wie SCHLEIERMACHER bei ähnlicher Gelegenheit sagt, die Strafe in ihrem Gewissen mit sich, indem sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, dafs sie das nicht verstehen, worüber sie doch reden möchten.

Einer neuen Ansicht, die sich an die Stelle von älteren setzen will, gebührt es, sich mit diesen vollständig auseinanderzusetzen. Daher ist hier der Weg zur mythischen Ansicht für jeden einzelnen Punkt durch die supranaturalistische und rationalistische und deren respective Widerlegung genommen worden; so jedoch, dafs, wie es der ächten Widerlegung geziemt, aus den bekämpften Ansichten ihr Wahres anerkennend herausgezogen, und dem neuen Standpunkt einverleibt wurde. Hiedurch ist zugleich

der äussere Vortheil erreicht worden, daſs das Werk nun als Repertorium der vornehmsten Ansichten und Verhandlungen über alle Theile der evangelischen Geschichte dienen kann. Dabei ist jedoch keineswegs Vollständigkeit der Literatur angestrebt, sondern, wo es sich thun lieſs, an den Hauptwerken der verschiedenen Richtungen festgehalten worden. Für die rationalistische Richtung bleiben die Paulus'schen Schriften classisch, und sind daher vorzugsweise berücksichtigt; für die orthodoxe war der Commentar von Olshausen besonders wichtig, als der neueste und beliebteste Versuch, die wundergläubige Auslegung philosophisch und modern zu machen; für eine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu aber sind die Commentare von Fritzsche die trefflichste Vorarbeit, indem sie neben der ungemeinen philologischen Gelehrsamkeit zugleich diejenige Unbefangenheit und wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen Resultate und Consequenzen zeigen, welche die erste Bedingung eines Fortschritts auf diesem Gebiete ist.

Der zweite Band, welcher mit einer ausführlichen Untersuchung über die Wunder Jesu sich eröffnen, und das ganze Werk schlieſsen wird, ist bereits ausgearbeitet, und kommt mit der Vollendung dieses ersten unter die Presse.

Tübingen den 24. Mai. 1835.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung. Die Genesis des mythischen Standpunkts für die evangelische Geschichte — I—III

§. 1. Nothwendige Ausbildung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten - - - 1
§. 2. Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen - - - - - - - - 3
§. 3. Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo 4
§. 4. Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes - - - - - - - - 6
§. 5. Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17ten und 18ten Jahrhunderts; der Wolfenbüttelsche Fragmentist - - - 11
§. 6. Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichorn. Paulus - - - - - - 17
§. 7. Kant's moralische Interpretation - - - 27
§. 8. Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heil. Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T. 29
§. 9. Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T. - - - - - - - 41
§. 10. Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heil. Geschichte von den Theologen nicht rein gefaſst - - - - - - - - 45
§. 11. Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet - - - - - - - - 50
§. 12. Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte - - - - - - 57
§. 13. Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äusseren Gründen - - - - - - - - 62

Seite

§. 14. Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen - - - - - - - - 76
§. 15. Kriterien des Mythischen in der evangelischen Erzählung - - - - - - - - - 103

Erster Abschnitt. Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu - - - - - 113—354

Erstes Kapitel. Verkündigung und Geburt des Täufers - - - - - 115—142

§. 16. Die Erzählung des Lukas und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung - - - 115
§. 17. Die natürliche Deutung der Erzählung - - 126
§. 18. Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen - - - - - 134

Zweites Kapitel. Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen 143—167

§. 19. Die beiden Genealogieen Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet - - - - - - - 143
§. 20. Vergleichung beider Genealogieen. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen - - - - - - 154
§. 21. Die Genealogieen unhistorisch - - - - - 165

Drittes Kapitel. Verkündigung der Empfängnifs Jesu; Benehmen Josephs; Besuch der Maria bei Elisabet 168—240

§. 22. Abrifs der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen Berichte - - - - - - 168
§. 23. Abweichung der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung 173
§. 24. Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias - - - - - - - 183
§. 25. Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht - - - - - - 192
§. 26. Rückblick auf die Genealogieen - - - - - 197

Seite

§. 27. Die natürliche Erklärung der Empfängnifsgeschichte - - - - - - - - 207
§. 28. Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus 214
§. 29. Verhältnifs Josephs zu Maria. Brüder Jesu - 222
§. 30. Besuch Maria's bei Elisabet - - - - - 233

Viertes Kapitel. Geburt und erste Schicksale Jesu - - - - 241—324

§. 31. Die Schatzung - - - - - - - - 241
§. 32. Nähere Umstände der Geburt Jesu, sammt der Beschneidung - - - - - - 251
§. 33. Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht - - 264
§. 34. Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Uebergang zur mythischen Auffassung - - - - - 280
§. 35. Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch - - - 288
§. 36. Chronologisches Verhältnifs des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas - - - - - - - - 300
§. 37. Darstellung Jesu im Tempel - - - - 305
§. 38. Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu - - - - - - 311

Fünftes Kapitel. Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu - 325—354

§. 39. Der zwölfjährige Jesus im Tempel. Schwierigkeiten der geschichtlichen Auffassung - - 325
§. 40. Auch dieses Stück noch mythisch - - - 335
§. 41. Ueber die äussere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt - - - - - 341
§. 42. Jesu geistige Ausbildung - - - - - 346

Seite

Zweiter Abschnitt. Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu - - 355—(II,302)

Erstes Kapitel. Das Verhältnifs Jesu zum Täufer Johannes - - - 357—419

§. 43. Chronologisches Verhältnifs zwischen Johannes und Jesus - - - - - - - 357

§. 44. Persönliches und reales Verhältnifs des Täufers zu Jesu - - - - - - - 368

§. 45. War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? Widersprechende Angaben hierüber - - 379

§. 46. Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen angeblicher Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältnifs beider Männer 405

§. 47. Die Hinrichtung des Täufers Johannes - - 414

Zweites Kapitel. Taufe und Versuchung Jesu - - - - - - - 420—482

§. 48. Warum hat Jesus sich von Johannes taufen lassen? 420

§. 49. Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche aufgefafst - - 425

§. 50. Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben - - - - - 433

§. 51. Verhältnifs des Uebernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Uebernatürlichen bei seiner Erzeugung - - - - - - - - 443

§. 52. Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben 448

§. 53. Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefafst - - - - - - 456

§. 54. Die Versuchungsgeschichte als innerer, oder als äusserer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel 463

§. 55. Die Versuchunsgeschichte als Mythus - - 471

Drittes Kapitel. Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu 483—518

§. 56. Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu - - - - - - - - - 483

Seite

§. 57. Der Wohnsitz Jesu in Kapernaum - - - 500
§. 58. Abweichung der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit - - - - 508
§. 59. Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu - - - - - - - 513

Viertes Kapitel. Jesus als Messias 519—582

§. 60. Jesus, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου - - - - - 519
§. 61. Wie bald Jesus sich als Messias gefaſst, und bei Andern als solcher Anerkennung gefunden habe 525
§. 62. Jesus als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ - - - - - 535
§. 63. Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz 541
§. 64. Der messianische Plan Jesu. Schein einer politischen Seite - - - - - - - 546
§. 65. Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung - - - - - - 550
§. 66. Verhältniſs Jesu zum mosaischen Gesetz - - 554
§. 67. Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältniſs zu den Heiden - - - - - 563
§. 68. Verhältniſs des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samaritischen Frau - - - - - 569

Fünftes Kapitel. Die Jünger Jesu - 583—634

§. 69. Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten - - - - - - - 583
§. 70. Der Fischzug der Petrus - - - - - 595
§. 71. Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern - - - - - - - 605
§. 72. Die zwölf Apostel - - - - - - 614
§. 73. Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu - - - 619
§. 74. Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger - - - - - - - - 629

Seite

Sechstes Kapitel. Reden Jesu in den drei ersten Evangelien - - 635—699

§. 75. Die Bergrede - - - - - - - 635
§. 76. Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen - - - - - - - 653
§. 77. Die Parabeln - - - - - - - 660
§. 78. Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu - - 681

Siebentes Kapitel. Reden Jesu im vierten Evangelium - - - - 700—745

§. 79. Die Unterredung Jesu mit Nikodemus - - 700
§. 80. Die Reden Jesu Joh. 5—12. - - - - 714
§. 81. Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu - - - 726
§. 82. Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat - 733

Achtes Kapitel. Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu (mit Ausschluſs der Wundergeschichten) - - 746—800

§. 83. Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen - - 755
§. 84. Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung 761
§. 85. Besuch der Mutter und der Brüder Jesu und die seligpreisende Frau - - - - - 761
§. 86. Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern 766
§. 87. Die Tempelreinigung - - - - - 772
§. 88. Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib - - - - - - - - 779
§. 89. Die Erzählungeu von der Ehebrecherin und von Maria und Martha - - - - - 794

Einleitung.

Die Genesis des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte.

§. 1.

Nothwendige Ausbildung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten.

Wo immer eine auf schriftliche Denkmale sich stützende Religion in weiteren Raum- und Zeitgebieten sich geltend macht, und ihre Bekenner durch mannigfaltige und immer höher steigende Entwickelungs- und Bildungsstufen begleitet: da thut sich früher oder später eine Differenz hervor zwischen demjenigen, was jene alten Urkunden bieten, und der neuen Bildung derer, welche an dieselben als an heilige Bücher gewiesen sind. Diese Differenz kann bald mehr nur das Unwesentliche und Formelle betreffen, dafs Ausdruck und Darstellung in jenen Schriften der Sache unangemessen gefunden werden; bald aber tritt sie selbst an den wesentlichen Inhalt heran, und es wollen auch die Ideen und Grundansichten solcher Bücher der fortgeschrittenen Bildung nicht mehr genügen. So lange diese Differenzen entweder nicht so bedeutend sind, oder nicht so allgemein zum Bewufstsein kommen, um eine völlige Lossagung von jenen Urkunden, als heiligen, herbeizuführen: so lange mufs unter denen, welche sich derselben heller oder dunkler bewufst geworden sind, ein Vermittlungsprocefs entstehen und sich erhalten, welcher in der Auslegung jener Bücher vor sich gehen wird.

Ein Hauptbestandtheil aller Religionsurkunden ist heilige Geschichte, ein Geschehen, in welchem das Göttliche unvermittelt in das Menschliche hereintritt, die Ideen unmittelbar sich verkörpert zeigen. Wie aber Bildung überhaupt Vermittlung ist: so wird die fortschreitende Bildung der Völker auch der Vermittlungen immer deutlicher sich bewufst, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung bedarf; und so erscheint jene Differenz der neuen Bildung und der alten Religionsurkunden in Bezug auf deren geschichtartigen Theil namentlich so, dafs jenes unmittelbare Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche seine Wahrscheinlichkeit verliert. Wozu, da das Menschliche jener Urkunden ein Menschliches der Vorzeit, also ein relativ unentwickeltes, nach Umständen selbst rohes ist, auch ein unbehagliches Sichabwenden von diesem insbesondere sich gesellen kann. Das Göttliche kann nicht so (theils überhaupt unmittelbar, theils noch dazu roh) geschehen sein, oder das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein — so wird die Differenz sich aussprechen, und wenn die Auslegung dieselbe zu vermitteln sucht, so wird sie dahin streben, entweder das Göttliche als nicht so Geschehenes darzustellen, also den alten Urkunden die historische Geltung abzusprechen, oder das Geschehene als so nicht Göttliches aufzuweisen, also aus jenen Büchern den absoluten Inhalt hinwegzuerklären. In beiden Fällen kann die Auslegung befangen oder unbefangen zu Werke gehen: befangen, wenn sie gegen das Bewufstsein der Differenz zwischen der neuen Bildung und der alten Urkunde sich verblendet, und nur den ursprünglichen Sinn der letzteren zu ermitteln sich einbildet; unbefangen, wenn sie klar erkennt und offen eingesteht, dafs sie das, was jene alten Schriftsteller erzählen, anders ansieht, als diese selbst es angesehen haben. Dieser letztere Standpunkt ist jedoch keineswegs schon ein Sichlossagen von den alten Religionsschriften, sondern es kann auch hier noch

bei Festhaltung des Wesentlichen das Unwesentliche ungescheut preisgegeben werden.

§. 2.

Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen.

Man kann nicht sagen, dass die hellenische Religion auf schriftlichen Urkunden beruht habe, aber sie hatte doch dergleichen z. B. in Homer und Hesiod, und wie diese, so hat auch ihre mündliche Göttersage bei fortschreitender Bildung des griechischen Volkes jene verschiedenen Deutungen erfahren müssen. Der ernsten griechischen Philosophie, und durch sie selbst einzelnen Dichtern, gieng frühzeitig das Bewufstsein auf, dafs das Göttliche sich nicht in solcher menschlichen Unmittelbarkeit und Roheit verwirklichen könne, wie die wilden Kämpfe der hesiodischen Theogonie und das behagliche Treiben der homerischen Götter es darstellten: daher Plato's, und schon Pindar's, Zwist mit Homer [1]); daher, dafs Anaxagoras, dem man wohl auch die Erfindung der allegorischen Auslegung zuschrieb, die homerischen Gedichte auf die *ἀρετὴ* und *δικαιοσύνη* bezog [2]); dafs die Stoiker die hesiodische Theogonie von dem Procefs der Naturprinzipien verstanden, deren oberste Einheit ihnen das Göttliche war [3]); womit diese Denker zwar einen absoluten Inhalt, jeder nach seiner Weise, der Eine einen physischen, der Andere einen ethischen, in jenen Darstellungen fanden, aber die Form derselben, als einer menschlichen Geschichte, aufhoben. Umgekehrt war der mehr populären, sophistisch-raisonnirenden Bildung Anderer, wie ihnen jeder

1) Plato de republ. 2, p. 377 f. Steph. Pindar Nem. 7, 31. Vgl. über diess und das Folgende Baur, Symb. und Mythol. I. S. 343 ff. und O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 86 ff. 99 f.

2) Diog. Laërt. L. 2. c. 3. No. 7.

3) Cic. de nat. Deor. I, 10. 15. Vgl. Clement. hom. 6, 1 ff.

göttliche Inhalt überhaupt sich verflüchtigt hatte, so auch in Bezug auf die Göttergeschichten zum Bewufstsein gekommen, dafs ein solches Treiben, wie es hier den Göttern zugeschrieben wurde, kein göttliches sei; sie liefsen also jene Erzählungen zwar als wirkliche Geschichte gelten, nur machten sie mit Euhemerus [4]) die Subjecte derselben aus Göttern zu Menschen, zu Helden und Weisen der Vorzeit, zu alten Königen und Tyrannen, welche durch Thaten der Kraft und Gewalt sich göttliche Ehre zu Wege gebracht haben [5]); wenn man nicht gar mit einem Polybius [6]) u. A. die ganze Götterlehre als eine von den Gründern der Staaten zur Bändigung des Volks ersonnene Fabel betrachtete.

§. 3.

Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo.

Die Stabilität des hebräischen Volkes, sein starres Festhalten am supranaturalistischen Standpunkt, mufste zwar bei ihm die Entstehung ähnlicher Erscheinungen einerseits beschränken, andrerseits aber mufsten diese, wo sie einmal sich zeigten, nur um so markirter hervortreten, je entschiedener die Geltung der schriftlichen Religionsurkunden war, je behutsamer und kunstgerechter

4) Diodor. Sic. Bibl. Fragm. L. 6. Cic. de nat. Deor. 1, 42.

5) „Diese Pragmatiker (sagt O. Müller a. a. O. S. 97) schieden aus den Mythen das Wunderbare, das Unmögliche, das Phantastische; das Uebrige, so sehr es mit jenem verflochten war, blieb ihnen als geschichtlicher Grund zurück; und diesen angeblichen Ereignissen legten sie nun, um sie zu verknüpfen, Motive unter, wie sie für ihre Zeit pafsten." Genau das Vorbild für die Behandlung der biblischen Geschichte, von welcher unten, §. 6., die Rede werden wird. Ueber eine euhemeristisch denkende Secte bei den Indiern s. Baur a. a. O. S. 322.

6) Reliq. hist. 6, 56.

man also bei ihrer Deutung verfahren mufste. Daher entwickelten sich selbst in Palästina, in der nachexilischen, und noch mehr in der nachmakkabäischen Zeit allmählig manche Kunstgriffe in der Auslegung des alten Testaments, durch welche es möglich wurde, Anstösse, die man in demselben fand, zu beseitigen, Lücken zu ergänzen, und neuere Ideen hineinzutragen, eine Auslegungsweise, von welcher die Beispiele in den rabbinischen und selbst in den neutestamentlichen Schriften sich finden [1]); aber zusammenhängend, namentlich in Bezug auf den historischen Inhalt des A. T., wurde eine solche Interpretationsmethode erst an demjenigen Orte ausgebildet, wo am entschiedensten die jüdische Bildung, durch Berührung namentlich mit der griechischen, über sich selbst hinausgegangen war, in Alexandrien. Nach mehreren Vorgängern war es besonders Philo, welcher die Ansicht von einem gemeinen und einem tieferen Sinne der heiligen Schriften ausbildete, von welchen er den ersteren zwar keineswegs überhaupt verworfen wissen wollte, sondern grofsentheils beide nebeneinander hergehen liefs: in vielen Fällen jedoch den buchstäblichen Sinn und die geschichtliche Auffassung völlig bei Seite setzte, und das Erzählte nur als bildliche Darstellung von Ideen gelten liefs, namentlich so oft in der heiligen Geschichte sich Züge fanden, welche Gottes unwürdig zu sein, auf Materialismus und Anthropomorphismus in Bezug auf das göttliche Wesen zu führen schienen [2]). Dafs sich neben dieser Erklärungsweise des

1) s. Döpke, die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 123 ff.

2) s. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie 1. Thl. S. 84 ff. 95 ff. Ueber die mosaische Erzählung z. B. von der Erschaffung des Weibes aus der Ribbe des Mannes sagt er geradezu: τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι. Legis alleg. 1. ed. Mang. 1, 70. bei Gfrörer a. a. O. S. 98.

A. T., welche, um die Reinheit des absoluten Inhalts zu retten, nicht selten die Form des historischen Geschehenseins aufgab, nicht auch die entgegengesetzte (euhemeristische) ausbildete, die Geschichte zwar stehen zu lassen, aber sie zu einer gemein-menschlichen zu entgöttern, erklärt sich aus dem supranaturalistischen Standpunkt, welchen die Juden immer festgehalten haben. Erst von den Christen ist auch diese Art der Auslegung über die Bücher des A. T. verhängt worden [3].

§. 4.

Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes.

Den Christen der ersten Zeit, welche vor der Feststellung des christlichen Kanon sich vorwiegend noch des A. T. als heiliger Urkunde bedienten, war eine allegorische Auslegung desselben noch weit mehr Bedürfnifs, da sie entschiedener als selbst die gebildetsten Juden über den A. T. lichen Standpunkt hinausgeschritten waren. Kein Wunder, dafs man fast allgemein in der ersten christlichen Kirche diese, schon unter den Juden übliche, Auslegungsweise adoptirte. Am meisten aber bildete sie sich auch unter den Christen wieder in Alexandrien aus, wo sie vornehmlich an den Namen des Origenes geknüpft erscheint. Wenn Origenes überhaupt nach seiner anthropologischen Trichotomie der Schrift einen dreifachen Sinn zuschrieb, einen buchstäblichen als den leiblichen, einen moralischen als den psychischen und einen mystischen als den pneumatischen [1]): so läfst er in der Regel zwar alle drei Arten des Sinnes, wiewohl mit verschiedenem Wer-

3) Eine ähnliche allegorische Auslegungsweise auch bei andern Völkern, bei Persern, Türken, weist Döpke nach S. 126 f.; vgl. auch Kant, Relig. innerhalb der Grenzen d. bibl. V. Drittes Stück No. VI.

1) Homil. 5. in Levit. §. 5.

the, nebeneinander stattfinden, in einzelnen Fällen aber soll die buchstäbliche Auffassung auch gar keinen oder nur einen verkehrten Sinn geben, um nur desto entschiedener den Leser zur Entdeckung des mystischen Gehaltes hinzutreiben. Von bloſser Herabsetzung des Wortsinns neben dem tieferen kann es verstanden werden, wenn Origenes öfters erinnert, dass durch die biblischen Erzählungen uns nicht alte Mähren berichtet, sondern Anweisungen, recht zu leben, ertheilt werden sollen [2]; wenn er behauptet, bei manchen Geschichten würde die (bloſs?) buchstäbliche Auffassung zum Ruin der christlichen Religion gereichen [3], und wenn er auf das Verhältniſs der buchstäblichen und allegorischen Schriftauslegung den Spruch bezieht, daſs der Buchstabe tödte, der Geist aber lebendig mache [4]. Aber entschieden aufgegeben ist der Wortsinn, wenn es heiſst, den geistigen Bestandtheil habe jeder Abschnitt der Schrift, den leiblichen aber nicht jeder [5]; es liege oft eine pneumatische Wahrheit einer somatischen Lüge zum Grunde [6]; die Schrift habe manches Nichtgeschehene der Geschichte eingewebt, und derjenige müſste stumpfsinnig sein, der nicht von selbst bemerkte, dass Vieles in der Schrift als geschehen

2) Homil. 2. in Exod. 3: *Nolite putare, ut saepe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per haec, ut agnoscatis ordinem vitae.*

3) Homil. 5. in Levit. 1: *Haec omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literae textus ostendit, obstaculum magis et subversionem christianae religioni, quam hortationem aedificationemque praestabunt.*

4) contra Cels. 6, 70.

5) De princip. L. 4. §. 20: *πᾶσα μὲν (γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικὸν, ȣ̓ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.*

6) Comm. in Joann. Tom. 10. §. 4: — *σωζομένȣ πολλάκις τȣ̃ ἀληθȣ̃ς πνευματικȣ̃ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.*

dargestellt sich finde, was nicht wirklich so sich ereignet habe [7]). Zu solchen, nur allegorisch zu verstehenden Erzählungen rechnete Origenes ausser denjenigen, welche Gott zu sehr zu vermenschlichen schienen [8]), namentlich auch solche, in welchen von Personen, die sonst in ein genaues Verhältnifs zu Gott gesetzt waren, anstössige Handlungen berichtet wurden [9]).

Doch nicht allein vom A. T. wich die christliche Bildung des Origenes so weit ab, dafs er, um die Achtung vor demselben nicht aufgeben zu müssen, mittelst einer allegorischen Erklärung den dadurch in seinem Bewufstsein gesetzten Widerspruch zu lösen genöthigt war: sondern auch im neuen Testamente fand er manches, seiner philosophischen Bildung so wenig Zusagende, dafs er zu einem ähnlichen Verfahren auch mit dem N. T. sich veranlafst fand. Ist doch, dachte er, das N. T. Werk desselben Geistes, wie das alte, und dieser wird bei der Einrichtung von jenem nicht anders als bei der von diesem verfahren sein, dem buchstäblich Geschehenen Nichtgeschehenes einzuweben, um auf den geistigen Sinn hin-

7) De principp. 4, 15: *συνύφηνεν ἡ γραφὴ τῇ ἱςορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πὴ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πὴ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, ȣ̓ μὴν γεγενημένον.* De principp. 4, 16: *καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, ȣ̓ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.*

8) De principp. 4, 16.

9) Homil. 6. in Genes. 3: *Quae nobis aedificatio erit, legentibus, Abraham, tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos aedificat tanti patriarchae uxor, si putetur contaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Haec* (offenbar, dafs sie so der Befleckung ausgesetzt worden) *Judaei putent, et si qui cum eis literae amici, non spiritus.*

zuweisen [10]). Ja selbst mit theilweise fabelhaften Erzählungen aus der profanen Geschichte und Mythologie stellt Origenes die evangelischen Berichte nicht undeutlich zusammen in der merkwürdigen Stelle, *contra Celsum* 1, 42., wo er sich folgendermafsen äussert: „Fast bei jeder Geschichte, so wahr sie auch sein mag, ist es eine schwere, ja nicht selten unlösbare Aufgabe, sie als wirklich geschehen zu erweisen. Gesetzt nämlich, es läugnete Einer, dafs es einen troischen Krieg gegeben habe, namentlich wegen der in seine Geschichte verwebten Unmöglichkeiten, wie die Geburt des Achilleus von einer Meergöttin u. dgl. — wie wollten wir die Wirklichkeit desselben beweisen, besonders gedrängt, wie wir wären, durch die offenbaren Erdichtungen, welche sich auf unbekannte Weise mit der allgemein angenommenen Kunde von dem Kampf zwischen Hellenen und Troern verwoben haben? Nur diefs bleibt übrig: wer mit Verstand die Geschichte studiren und sich von Täuschungen in derselben frei erhalten will, der wird überlegen, welchem Theile derselben er ohne Weiteres glauben dürfe, welchen er dagegen blos bildlich aufzufassen habe (*τίνα δὲ τροπολογήσει*), mit Rücksicht auf die Absicht der Referenten, und welchem er endlich, als aus Menschengefälligkeit geschrieben, ganz misstrauen müsse. Diese Vorbemerkung wollte ich, schliefst Origenes, in Bezug auf die ganze in den Evangelien gegebene Geschichte Jesu machen, nicht um zu blindem und grundlosem Glauben die Einsichtsvolleren aufzufordern, sondern um zu zeigen,

10) De princip. 4, 16: *ἐ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρεσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλ᾽, ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τῦ ἑνὸς θεῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποςόλων, ἐδὲ τέτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱςορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων.* Vgl. Homil. 6. in Esaiam, No. 4.

dafs zum Studium dieser Geschichte Verstand und fleissige Prüfung nöthig ist, und so zu sagen ein Eindringen in den Sinn der Schriftsteller, um ausfindig zu machen, in welcher Absicht ein Jedes von ihnen geschrieben sei." — Man sieht, hier ist Origenes beinahe über seinen sonstigen allegorischen Standpunkt hinaus auf den neueren mythischen übergegangen [11]). Hielt nun aber schon in Bezug auf das A. T. den Origenes theils die eigene Befangenheit im supranaturalistischen Standpunkt, theils die Furcht vor Anstofs in der orthodoxen Kirche, von weiterer Ausdehnung dieser Auffassungsweise zurück: so mufsten beide Gründe noch mehr bei'm N. T. wirken, und die Proben fallen daher äusserst kärglich aus, wenn man nun fragt, von welchen Erzählungen des N. T. Origenes die geschichtliche Wirklichkeit geläugnet habe, um die gotteswürdige Wahrheit festzuhalten. Denn was er im Verlauf der angeführten Stelle beispielsweise anführt, buchstäblich lasse sich unter Andrem das nicht verstehen, dafs der Satan dem Herrn auf einem Berge alle Reiche der Welt gezeigt habe, da diefs für ein leibliches Auge unmöglich sei: das giebt eigentlich keine allegorische Erklärung, sondern nur eine andere Wendung des buchstäblichen Sinnes, welcher, statt von einem äusseren, von dem innern Factum einer Vision handeln soll. Auch sonst, selbst wo eine lockende Veranlassung war, den buchstäblichen Sinn gegen einen geistigen aufzuopfern, wie z. B. bei der Verfluchung des Feigenbaums [12]), geht Origenes nicht frei mit der Sprache heraus; am meisten noch bei der Geschichte von der Tempelreinigung, wo er das Verfahren Jesu, buchstäblich

11) Diess hat auch Mosheim bemerkt in seiner Uebersetzung der Schrift des Origenes gegen Celsus. S. 94. Anmerk.

12) Comm. in Matth. Tom. 16, 26 ff.

gefafst, als anmafsend und tumultuarisch bezeichnet [13]). Ausdrücklich bemerkt er auch, dafs des historisch Wahren in der Schrift immer noch weit mehr sei, als des blofs geistig zu Verstehenden [14]).

§. 5.

Uebergang zur neueren Zeit. Die Deisten und Naturalisten des 17ten und 18ten Jahrhunderts; der Wolfenbüttel'sche Fragmentist.

Hatte sich in der beschriebenen Weise die eine der Auslegungsarten entwickelt, welche, wie alle Religionsurkunden überhaupt, so auch die hebräischen und christlichen, in Bezug auf ihren geschichtlichen Theil erfahren mufsten, diejenige nämlich, welche das Göttliche in denselben anerkennt, aber das läugnet, dafs es sich in dieser unmittelbaren Weise geschichtlich verwirklicht habe: so bildete sich die andere Hauptform der Auslegung, welche eher geneigt ist, den geschichtlichen Hergang zuzugeben, nur aber denselben nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen fafst, zunächst bei den Gegnern des Christenthums, einem Celsus, Porphyrius, Julianus, aus, welche zwar viele Erzählungen der heiligen Geschichte als blofse Mährchen verwarfen, Manches jedoch, was von Moses, Jesus u. A. erzählt ist, als geschichtlich stehen liessen, nur dafs sie es meistens als entsprungen aus gemeinen Beweggründen, und bewerkstelligt durch groben Betrug oder gottlose Zauberei, erklärten.

Es ist übrigens hier auf einen Unterschied zu achten, welcher zwischen dem Eintritt dieser Auslegungsweisen in die heidnische und jüdische Religion auf der

13) Comm. in Joann. Tom. 10, 17.

14) De princip. 4, 19: πολλῷ γὰρ πλείονά ἐςι τὰ κατὰ τὴν ἱςορίαν ἀληθευόμενα τῶν προςυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν.

einen, und in die christliche auf der andern Seite stattfindet. Bei Hebräern und Griechen, deren Religion und heilige Literatur sich gleichmässig mit der Entwickelung der Nation gebildet hatte, trat die Differenz, welche die Quelle jener Auslegungsweisen ist, erst dann hervor, als die geistige Bildung des Volks dessen väterliche Religion zu überwachsen anfieng, diese mithin ihrem Verfalle entgegengieng. Das Christenthum hingegen trat in eine Welt von bereits fertiger Bildung, welche ausserhalb Palästina's die jüdisch-hellenistische und die griechische war, herein, und so mufste hier gleich Anfangs eine Differenz, nicht wie dort zwischen neuer Bildung und alter Religion, sondern umgekehrt zwischen der neuen Religion und der alten Bildung, sich hervorthun. Wie also im Heiden- und Judenthum das Aufkommen der allegorischen Auslegung ein Zeichen war, dafs diese Religionen bereits im Ableben begriffen waren: so zeigte in Bezug auf das Christenthum die Allegorie eines Origenes, wie der Widerspruch eines Celsus, vielmehr diefs, dafs die Welt in die neue Religion sich damals noch nicht gehörig eingelebt hatte. Als mit der Christianisirung des römischen Reichs und der Ueberwindung der grofsen Häresen das christliche Princip immer mehr alleinherrschend wurde; als die Schulen heidnischer Weisheit sich schlofsen, und ungebildete Germanenvölker sich der Kirche in die Lehre gaben: da war die langen Jahrhunderte der mittleren Zeit hindurch die Welt mit dem Christenthum nach Form und Inhalt befriedigt, und daher auch jede Spur jener Auffassungsweisen verschwunden, welche einen Zwiespalt der Volks- oder Weltbildung mit der Religion zur Voraussetzung haben. In die Gediegenheit des Kirchenglaubens brachte die Reformation den ersten Bruch; sie war das erste Lebenszeichen einer Bildung, die, wie vordem im Heiden- und Judenthum, so nunmehr innerhalb des Christenthums

weit genug erstarkt und zur Selbstständigkeit herangediehen war, um eine Reaction gegen ihren mütterlichen Boden, die geltende Religion zu unternehmen. Sofern diese Reaction nur erst gegen die herrschende Kirche gieng, war sie das erhabene, aber schnell abgelaufene, Schauspiel der Reformation; in ihrer späteren Richtung auf die biblischen Urkunden hingegen trat sie zunächst in der Form der wüsten Revolutionsversuche des Deismus auf, geht aber in mannichfaltigem Formenwechsel bis auf die neueste Zeit herunter.

Bei den englischen Deisten und Naturalisten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, welche die Polemik der alten heidnischen Gegner des Christenthums nunmehr im Schoofse der Kirche erneuerten, gieng Bestreitung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel und Herabwürdigung der darin erzählten Thatsachen zum Gemeinen bunt durcheinander. Während Toland [1], Bolingbroke [2] u. A. die Bibel für eine Sammlung unächter und fabelhafter Bücher erklärten, gaben sich Andere alle Mühe, die biblischen Personen und Geschichten jedes Schimmers von höherem göttlichem Lichte zu berauben. So ist nach Morgan [3] das Gesetz des Moses ein elendes System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei, die jüdischen Priester Betrüger, die Propheten Urheber der Zerrüttung und der Bürgerkriege in den beiden Königreichen. Die jüdische Religion kann nach Chubb [4] unmöglich eine von Gott geoffenbarte sein; dessen moralischer Charakter in ihr nur entstellt ist durch die will-

1) In seinem Amyntor, v. J. 1698, s. in Leland's Abriss deistischer Schriften, übersetzt von Schmidt, 1. Thl. S. 83 ff.

2) Bei Leland 2. Thl. 1. Abth. S. 198 ff.

3) In seiner Schrift: the moral philosopher, 1737, s. Leland 1. Thl. S. 247 ff.

4) Posthumous Works 2 Voll. 1748, bei Leland 1, 412 f.

kührlichen Gebräuche, die sie ihn vorschreiben läfst, durch seine vorgegebene Parteilichkeit für das jüdische Volk, und vor Allem durch den blutigen Befehl zur Ausrottung der kanaanitischen Völkerschaften. Auch gegen das N. T. wurden von diesen und andern Deisten Streifzüge unternommen, die Denkart der Apostel als eigennützig und gewinnsüchtig verdächtigt [5]), selbst der Charakter Jesu nicht geschont [6]), und namentlich die Auferstehung desselben geläugnet [7]). Das unmittelbarste Einschlagen des Göttlichen in das Menschliche im Leben Jesu, seine Wunder, machte besonders Thomas Woolston zum Gegenstand seiner Angriffe [8]), der auch durch die eigenthümliche Stellung noch besonders bemerkenswerth ist, welche er sich zwischen der alten allegorischen und der neuen naturalistischen Schrifterklärung giebt. Seine ganze Darstellung nämlich bewegt sich in der Alternative: wolle man die Wundererzählungen als wirkliche Geschichte festhalten, so verlieren sie allen göttlichen Gehalt, und sinken zu ungereimten Streichen, elenden Possen, oder gemeinen Betrügereien herunter: wolle man daher das Göttliche in diesen Erzählungen nicht verlieren, so müsse man mit Aufopferung ihres geschichtlichen Charakters sie nur als geschichtartige Darstellungen gewisser geistlichen Wahrheiten fassen, wofür sofort die Auctoritäten der gröfsten Allegoristen unter den Kirchenvätern, eines Origenes, Augustinus u. A. angeführt werden, so jedoch, dafs ihnen Woolston die Mei-

5) Chubb, Posth. W. 1, 102 ff. Bei Leland 1, 481.

6) Ebend. 2, 269. Bei Leland 1, 425.

7) The resurrection of Jesus considered — by a moral philosopher. 1744. Leland 1, 330.

8) Six discourses on the miracles of our Saviour. Einzeln herausgegeben von 1727—1729. Nebst zwei Vertheidigungsschriften von den JJ. 1729 u. 30.

nung unterstellt, als wollten sie, wie er, durch die allegorische Erklärung die buchstäbliche verdrängen, während sie doch, wenige Beispiele bei Origenes abgerechnet, beide Erklärungen nebeneinander bestehen zu lassen geneigt sind. Die Darstellungen Woolston's können Zweifel übrig lassen, auf welche der zwei von ihm einander gegenübergestellten Seiten er mit seiner eignen Ansicht gehöre; bedenkt man die Thatsache, dafs er, ehe er als Gegner des gewöhnlichen Christenthums hervortrat, sich mit allegorischer Schrifterklärung beschäftigte [9]: so könnte man diese für seine eigentliche Meinung ansehen; wogegen aber die Ausführungen über die Ungereimtheit des buchstäblichen Sinnes der Wundergeschichten mit solcher Vorliebe von ihm gegeben sind, und das Ganze mit ihrem frivolen Tone so sehr färben, dafs doch vermuthet werden mufs, der Deist wolle sich durch sein Dringen auf allegorische Deutung nur den Rücken sichern, um desto ungescheuter gegen den buchstäblichen Sinn losziehen zu können.

Auf deutschen Boden wurden diese Deistischen Einwürfe gegen die Bibel und die Göttlichkeit ihrer Geschichte hauptsächlich durch den Ungenannten verpflanzt, dessen in der Wolfenbüttelschen Bibliothek aufgefundene Fragmente Lessing seit dem Jahr 1774 herauszugeben anfieng. Sie betrafen, ausser Mehrerem, was gegen eine geoffenbarte Religion überhaupt gesagt war [10], theils das alte [11],

9) Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. 6. Thl. S. 191.

10) In Lessing's Beiträgen zur Geschichte und Literatur, das Fragment im dritten Beitrag, S. 195 ff., und im vierten Beitrag das erste Fragment S. 265 und das zweite S. 288.

11) In Lessing's viertem Beitrag das dritte und vierte Fragment, S. 366 u. 384, und die von Schmidt 1787 herausgegebenen übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten.

theils das neue Testament [12]). In Bezug auf jenes fand dieser Verfasser die Männer, welchen dasselbe einen unmittelbaren Umgang mit Gott zuschreibt, so schlecht, dafs Gott durch ein solches Verhältnifs, seine Wirklichkeit angenommen, auf's Aeusserste compromittirt würde; die Ergebnisse dieses Umgangs aber, die vorgeblich göttlichen Lehren und Gesetze, so crafs und verderblich, dafs sie unmöglich Gott zugeschrieben werden können; die begleitenden Wunder endlich so ungereimt und unglaublich, dafs aus Allem zusammengenommen erhelle, der Umgang mit Gott sei nur vorgegeben, die Wunder Blendwerke gewesen, um gewisse, den Herrschern und Priestern vortheilhafte Gesetze in Vollzug zu setzen. So findet der Verf. an den Patriarchen und den ihnen angeblich zu Theil gewordenen göttlichen Mittheilungen, wie der an Abraham ergangenen Aufforderung, seinen Sohn zu opfern, Vieles auszusetzen; ganz besonders aber sucht er in einem langen Abschnitte den Moses mit aller Schmach eines Betrügers zu beladen, der die schändlichsten Mittel nicht gescheut habe, um sich zum despotischen Beherrscher eines freien Volkes zu machen. Zur Einleitung dieses Plans habe er Gotteserscheinungen erdichtet, und göttliche Befehle zu Mafsregeln vorgegeben, welche, wie die Entwendung der Geräthe aus Aegypten und die Ausrottung der Bewohner Kanaans, sonst als Betrug, Strassenraub, unmenschliche Grausamkeit, gebrandmarkt werden würden, nun aber durch das Hinzukommen der paar Worte: Gott hat es gesagt — plötzlich zu gotteswürdigen Handlungen gestempelt werden sollen. Ebensowenig vermag der Fragmentist in der neutestamentlichen Geschichte

12) In Lessing's viertem Beitrag das fünfte Fragment, über die Auferstehungsgeschichte, und das Fragment über den Zweck Jesu und seiner Jünger, von Lessing besonders herausgegeben 1778.

eine göttliche zu finden. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer; sein Verhältnifs zum Täufer ein abgeredeter Handel, dafs der Eine den Andern dem Volk empfehlen solle; Jesu Tod ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Aenderung ihres Lehrsystems wieder gut zu machen wufsten.

§. 6.

Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichhorn. Paulus.

Während gegen die englischen Deisten von den dortigen zahlreichen Apologeten, und gegen den Wolfenbüttelschen Ungenannten von der grofsen Mehrheit deutscher Theologen die Realität der biblischen Offenbarung und das Göttliche in der israelitischen und urchristlichen Geschichte im supranaturalistischen Sinne festgehalten wurde: ergriff eine andere Klasse von Theologen in Deutschland einen neuen Ausweg. Wie nämlich bei der euhemeristischen Auffassung der alten Götterlehre der zwiefache Weg offen stand und auch eingeschlagen wurde, dafs man die Götter der Volksreligion entweder als gute und wohlthätige Menschen der Vorzeit, als weise Gesetzgeber und gerechte Fürsten nahm, welche eine dankbare Mit- und Nachwelt mit dem Glanze göttlicher Würde umgeben haben sollte; oder aber in ihnen schlaue Betrüger und grausame Tyrannen fand, welche sich, um das Volk sich unterthänig zu machen, in den Nimbus der Göttlichkeit gehüllt haben: so war auch bei der rein menschlichen Auffassung der biblischen Geschichte neben dem von den Deisten betretenen Wege, die Subjecte derselben für schlechte und betrügerische Menschen anzusehen, immer noch der andre übrig, jene Subjecte zwar der unmittelbaren Göttlichkeit entkleidet zu lassen, ihnen aber dafür die reine Menschheit ungeschmälert zuzugestehen; ihre

Thaten zwar nicht als Wunder anzustaunen, ebensowenig aber als Blendwerke zu verschreien, sondern sie für natürliche zwar, aber sittlich untadelhafte Handlungen zu erklären. Während der dem kirchlichen Christenthum überhaupt feindliche Naturalismus zu jener ersteren Auffassungsweise geneigt sein mufste, so war auf die zweite der Rationalismus angewiesen, welcher innerhalb der Kirche verharren wollte. Unmittelbar gegen jenen Naturalismus ist diese Ansicht von Eichhorn gekehrt worden in einer Beurtheilung des Wolfenbüttler Fragmentisten [1]). Eine unmittelbare göttliche Einwirkung, wenigstens in der A. T.lichen Urgeschichte, nicht anzuerkennen, darin ist Eichhorn mit dem Fragmentisten einverstanden. Die mythologischen Forschungen eines Heyne hatten seinen Gesichtskreis bereits so erweitert, dafs er einsah, wie eine solche Einwirkung entweder bei allen Völkern in ihrer Urzeit angenommen, oder bei allen geläugnet werden müsse. Bei allen Völkern, bemerkte er, in Griechenland wie im Orient, ward alles Unerwartete und Unbegriffene auf die Gottheit zurückgeführt; die weisen Männer dieser Völker lebten immer im Umgang mit höheren Wesen. Während man diese Darstellung (so giebt Eichhorn den Stand der Sache weiter an) in Bezug auf die hebräische Geschichte immer wörtlich und buchstäblich verstand, pflegte man bei Nichthebräern solche Erscheinungen bisher insgemein durch die Voraussetzung eines Betrugs und grober Lügen, oder entstellter und verdorbener Sagen zu erklären. Offenbar aber, meint Eichhorn, fordere die Gerechtigkeit, Hebräer und Nichthebräer auf gleiche Weise zu behandeln, so dafs man entweder alle Nationen während ihres Kindheitszustandes mit den He-

1) Recension der übrigen, noch ungedrukten, Werke des Wolfenbüttler Fragmentisten, in Eichhorn's allgemeiner Bibliothek, erster Band 1tes u. 2tes Stück.

bräern unter gleichem Einflufs höherer Wesen stehen lassen, oder einen solchen Einflufs auf beiden Seiten in Abrede ziehen müsse. Denselben allgemein anzunehmen, sei bedenklich wegen des nicht selten irrigen Inhaltes der unter jenem Einflufs angeblich geoffenbarten Religionen; wegen der Schwierigkeit, aus jenem Zustande der Bevormundung heraus das Erstarken der Menschheit zur Selbstständigkeit zu erklären; endlich weil, je heller die Zeiten und zuverlässiger die Nachrichten werden, jene unmittelbaren Einflüsse der Gottheit immer mehr verschwinden. Wenn somit die Einwirkung höherer Wesen bei Hebräern wie bei andern Völkern geläugnet werden mufs: so scheint sich, nach Eichhorn, zuerst die Ansicht, welche man bisher auf das heidnische Alterthum anwendete, auch für die Urgeschichte des hebräischen Volkes darzubieten, dafs nämlich dem Vorgeben jener Offenbarungen Betrug und Lüge, oder den Berichten davon entstellte oder verdorbene Sagen zum Grunde liegen, eine Ansicht, welche wirklich der Fragmentist gegen die A. T.liche Geschichte gewendet hat. Allein näher betrachtet, sagt Eichhorn, mufs man vor einer solchen Vorstellung erschrecken. Die gröfsten Männer der früheren Welt, die auf die Bildung ihrer Zeitgenossen so mächtig und wohlthätig gewirkt haben, sollten alle Betrüger gewesen sein, und zwar ohne dafs es von den Mitlebenden bemerkt worden wäre? —

Zu einer solchen Mifsdeutung wird man nach Eichhorn nur dadurch verleitet, dafs man es versäumt, jene alten Urkunden im Geiste ihrer Zeit aufzufassen. Freilich, wenn sie mit der philosophischen Präcision unserer jetzigen Schriftsteller redeten, so könnten wir nur entweder wirkliche göttliche Einwirkung, oder ein betrügliches Vorgeben einer solchen in ihnen finden. So aber, als Schriften aus einer unphilosophischen, kindlichen Zeit, reden sie unbefangen von göttlicher Einwirkung nach al-

terthümlicher Vorstellungs- und Ausdrucksweise, und so haben wir zwar keine Wunder anzustaunen, aber auch keinen Betrug zu entlarven, sondern nur die Sprache der Vorzeit in unsere heutige zu übersetzen. So lange das Menschengeschlecht, erinnert Eichhorn, dem wahren Ursprung der Dinge noch nicht auf den Grund gekommen war, leitete es Alles von übernatürlichen Kräften oder der Dazwischenkunft höherer Wesen ab; höhere Gedanken, grofse Entschliefsungen, nützliche Erfindungen und Einrichtungen, vorzüglich auch lebhafte Träume, waren Einwirkungen der Gottheit, unter deren unmittelbarem Einflufs man zu stehen glaubte. Die Proben ausgezeichneter Kenntnisse und Geschicklichkeiten, mit welchen Einer das Volk in Erstaunen setzte, galten für Wunder, für Beweise übernatürlicher Kräfte und des besondern Umgangs mit höheren Wesen, — und nicht nur das Volk war dieser Meinung, sondern auch jene ausgezeichneten Männer selbst liefsen sich keinen Zweifel dagegen beifallen, und rühmten sich mit voller Ueberzeugung eines geheimen Umgangs mit der Gottheit. Gegen den Versuch, alle Erzählungen der mosaischen Geschichte in natürliche Ereignisse aufzulösen, kann Niemand etwas haben, bemerkt Eichhorn, und giebt damit die Vordersätze des Wolfenbüttler Fragmentisten zu: aber daraus zu folgern, dafs Moses ein Betrüger gewesen, diesen Schlufssatz des Fragmentisten erklärt er für eine Uebereilung und Ungerechtigkeit. So nahm Eichhorn, wie die Naturalisten, der biblischen Geschichte ihren unmittelbar göttlichen Inhalt, nur dafs er den übernatürlichen Schein, welcher dieselbe umkleidet, nicht mit jenen aus absichtlich trügerischer Färbung, sondern als von selbst entstanden durch die alterthümliche Beleuchtung erklärte.

Nach diesen Grundsätzen suchte nun Eichhorn die Geschichten eines Noa, Abraham, Moses natürlich zu erklären. Im Lichte ihrer Zeit betrachtet, sei die Berufung

des Letzteren nichts Anderes gewesen, als dafs dieser Patriot den lange gehegten Gedanken, sein Volk zu befreien, als er ihm im Traume mit erneuter Lebendigkeit wiederkehrte, für eine göttliche Eingebung hielt; das Rauchen und Brennen des Sinai bei seiner Gesetzgebung war weiter nichts als ein Feuer, welches er, um der Einbildungskraft seines Volkes zu Hülfe zu kommen, auf dem Berge anzündete, womit zufällig noch ein starkes Gewitter zusammentraf; das Leuchten seines Angesichts endlich war eine natürliche Folge grofser Erhitzung, was mit dem Volke auch Moses selbst, weil er dessen wahre Ursache nicht kannte, für etwas Göttliches hielt. — Sparsamer war Eichhorn in Anwendung dieser Erklärungsweise auf das N. T., und es waren hauptsächlich nur einige Facta aus der Apostelgeschichte, welche er derselben zu unterwerfen sich erlaubte, wie das Pfingstwunder [2]), die Bekehrung des Apostels Paulus [3]) und die zahlreichen Engelerscheinungen [4]). Auch hier führt er Alles auf die bildliche Sprache der Bibel zurück, in welcher, was z. B. den letzten Punkt betrifft, bald ein glückliches Ungefähr ein rettender, bald eine geistige Freudigkeit ein grüfsender, bald eine innere Beruhigung ein tröstender Engel genannt worden sei. In Bezug auf die Evangelien werden wir unten das Auffallende sehen, dafs Eichhorn theils die richtige Einsicht in die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärung hatte, theils bei manchen Erzählungen selbst zu einer höheren fortgeschritten war.

Viele Schriften in ähnlichem Geiste erschienen, welche zum Theil auch das neue Testament in den Kreis

2) Eichhorn's allgem. Bibliothek. 1. B. 1, 91 ff. 2, 757 ff. 3, 225 ff.

3) Ebend. 6. Bd. S. 1 ff.

4) Ebend. 3. Bd. S. 381 ff.

ihrer Erklärungen zogen [5]; aber den vollen Ruhm eines christlichen Euhemerus sollte sich erst Dr. Paulus erwerben in seinem von 1800 an erschienenen Evangelien-Commentare. Gleich in der Einleitung dieses Werkes [6]) stellt er es als die erste Anforderung an den Forscher der biblischen Geschichte hin, zu unterscheiden, was in derselben Factum und was Urtheil sei? Factum ist ihm dasjenige, was den bei einer Begebenheit betheiligten Personen als äussere oder innere Erfahrung gegeben war; Urtheil die Art, wie sie oder die Erzähler jene Erfahrung deuteten und auf ihre vermeintlichen Ursachen zurückführten. Diese beiden Bestandtheile mischen und verschlingen sich nun aber nach Paulus sowohl in den ursprünglich Betheiligten als in den Nacherzählern und Geschichtschreibern leicht so, dafs das Urtheil vom Factum nicht mehr unterschieden, und mit eben der historischen Sicherheit wie dieses geglaubt und weiter erzählt wird, eine Vermengung, welche sich besonders auch in den geschichtlichen Büchern des N. T. zeigt, da zur Zeit Jesu noch immer die Neigung herrschend war, jedes auffallende Erlebnifs sofort von einer unsichtbaren, übermenschlichen Ursache abzuleiten. Die Hauptaufgabe des pragmatischen Historikers, namentlich in Bezug auf das N. T., ist daher, diese beiden so eng verwachsenen und doch so verschiedenartigen Bestandtheile zu sondern, und aus der Hülle von persönlichen und Zeitmeinungen den reinen Kern des Factums herauszuschälen. Das Verfahren, welches er hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, ist,

5) Z. B. Eck, Versuch über die Wundergeschichten des N. T. 1795. (Venturini) die Wunder des N. T. in ihrer wahren Gestalt für ächte Christusverehrer, 1799.

6) 1. Bd. S. 5 ff. Vgl. das exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien (eine neue, verbesserte, Auflage des Commentars) 1830—33. 1. Bd. 1. Abthl. S. 4 ff.

wo ihm keine reiner gehaltene Relation als berichtigende Parallele zu Gebote steht, diefs, dafs er sich auf den Schauplatz der Begebenheiten und in den Standpunkt der Zeit möglichst lebhaft versetze, und von diesem aus die Erzählung durch Voraussetzung erklärender Nebenumstände zu ergänzen suche, welche der Erzähler selbst, in seinem supranaturalistischen Urtheil befangen, oft nicht einmal andeutete. In welcher Weise diesen Grundsätzen zu Folge Paulus in seinem Commentar und neuerlich auch in seiner Schrift über das Leben Jesu [7]) die neutestamentliche Geschichte behandelt hat, ist bekannt. Indem er die historische Wahrheit der Erzählungen durchaus festhält, und einen engen chronologischen und pragmatischen Zusammenhang in die evangelische Geschichte zu bringen strebt, entzieht er derselben jeden unmittelbar göttlichen Gehalt, und läugnet jedes übernatürliche Einwirken höherer Kräfte. Nicht der Sohn Gottes im Sinne der kirchlichen Ansicht ist ihm Jesus, sondern ein weiser und tugendhafter Mensch, und nicht Wunder sind es, die er vollbringt, sondern Thaten bald der Freundlichkeit und Menschenliebe, bald der ärztlichen Geschicklichkeit, bald auch des Zufalls und guten Glückes [8]).

7) Heidelberg 1828. 2 Bde.

8) Wie sich unter den Vorläufern von Paulus besonders Bahrdt bemerklich machte (durch seine Briefe über die Bibel im Volkstone, seit 1782), so fand er einen Nacharbeiter ähnlicher Art in Venturini, dem Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret (seit 1800), ein Werk, dessen spätere Theile auch im Einzelnen nach dem Paulus'schen Commentar gearbeitet sind. Es ist schief, wenn man diese beiden Schriften ohne weiteres mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten zusammenstellt; sie gehören wesentlich zu der Paulus'schen Richtung, denn ihre Tendenz geht gleicherweise dahin, im Leben Jesu Alles als natürlich darzustellen, ohne doch seiner Würde als weisen und edlen

Eine nothwendige Voraussetzung bei dieser Eichhornisch-Paulus'schen Auffassung der biblischen Geschichte ist, dafs die Urkunden derselben, die A. und N. T.lichen Schriften, sehr genau und treu, also auch sehr bald nach den erzählten Begebenheiten, wo möglich von Augenzeugen, verfafst sein müssen. Denn soll sich in einer Erzählung das ursprüngliche Factum von dem beigemischten Urtheil unterscheiden lassen: so mufs die Relation noch sehr rein und ursprünglich sein; bei einer später entstandenen, minder urkundlichen, hätte ich ja keine Bürgschaft, ob nicht auch das, was ich für den thatsächlichen Kern halte, nur der Meinung und Sage angehöre? Daher suchte Eichhorn die Abfassung, namentlich auch der A. T.lichen Schriften. so nahe als möglich zu der Zeit der Begebenheiten hinanzurücken, wobei ihm und den mit ihm gleichdenkenden Theologen selbst das Widernatürlichste, wie z. B. die Voraussetzung der Abfassung des Pentateuchs auf dem Zug durch die Wüste [9]), nicht zu hart war. Doch erlaubte sich der genannte Kritiker wenigstens bei einigen Theilen des A. T., wie z. B. bei dem Buche der Richter, die Bemerkung, die in demselben enthaltenen Berichte seien nicht gleich Anfangs aufgezeichnet worden, sondern der Geschichtschreiber habe seine Helden im Nebel der verflossenen Zeit gesehen, in welchem sie leicht zu Riesengestalten sich haben vergröfsern können. Einem von ihm selbst gesehenen, oder ihm wenigstens nahe liegenden Factum freilich würde nur derjenige Geschichtschreiber einen

Mannes etwas zu vergeben; ihr Romanhaftes aber verhält sich zu der Darstellung von Paulus nur als eine noch gröfsere Willkühr in Einschiebung selbsterdachter Mittelursachen. Namentlich Bahrdt erklärt sich ausdrücklich gegen den Fragmentisten, Briefe u. s. w. 1tes Bändchen, 14ter Brief.

9) Allgem. Biblioth. Bd. 1. S. 64.

glänzenden Anstrich geben, welcher geflissentlich auf Kosten der Wahrheit unterhalten wollte. Ganz anders, wenn eine Geschichte längst vergangen sei. Da finde sich die Einbildungskraft nicht mehr durch den Widerstand der festen Gestalt historischer Wirklichkeit gehemmt, sondern durch die Vorstellung, dafs in früheren Zeiten Alles besser und gröfser gewesen, ihren Schwung verstärkt, und der Schriftsteller werde zu höheren Ausdrücken und einer verherrlichenden Sprache hingerissen. Am wenigsten sei diefs dann zu vermeiden, wenn der spätere Concipient seine Erzählung aus dem Munde der Vorwelt niederschreibe, und die abenteuerlichen Thaten und Schicksale der Vorfahren, welche der Vater dem Sohne, dieser dem Enkel in begeisterter Sprache überliefert und Dichter mit poëtischem Schmucke umgeben hatten, in eben dieser erhöhten Ausdrucksweise schriftlich verzeichne [10]). Uebrigens auch bei dieser Ansicht von einem Theile der A. T. lichen Bücher glaubte Eichhorn den historischen Boden noch nicht zu verlieren, sondern getraute sich noch immer, über Abzug der mehr oder minder starken traditionellen Zuthaten den natürlichen Geschichtsverlauf herausbekommen zu können.

Doch bei Einer A. T. lichen Erzählung wenigstens ist der Meister der natürlichen Erklärungsweise für das A. T. über diese zu einer höhern hinausgeschritten, nämlich bei der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls. Hatte er in seiner so einflufsreich gewordenen Urgeschichte [11]) die erstere Erzählung gleich Anfangs für Poësie erklärt: so hatte er von der letzteren damals noch

10) a. a. O. S. 294. Vergl. Einleitung in das A. T. 3ter Band. S. 23 ff. der vierten Ausg.

11) Zuerst erschienen im vierten Theil des Repertoriums für biblische und morgenländische Literatur, später mit Anmerkungen herausgegeben von Gabler, von 1790 an.

behauptet, wir haben an ihr keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte, und diese geschichtliche Grundlage bestimmte er nach Abzug alles Uebernatürlichen dahin, dafs die menschliche Natur in ihren ersten Anfängen durch den Genufs einer giftigen Frucht zerrüttet worden sei [12]). Er fand es zwar an sich wohl möglich, und durch zahlreiche Beispiele aus der Profangeschichte bestätigt, dafs an der Spitze rein historischer Erzählungen eine mythische stehen könnte: aber durch eine supranaturalistische Vorstellung schlug er in Bezug auf die Bibel diese Möglichkeit wieder nieder, indem er es der Gottheit unwürdig fand, in ein Buch, das so unläugbare Spuren des Ursprungs von ihr enthalte, ein mythologisches Fragment einrücken zu lassen. Später indessen [13]) erklärte Eichhorn selbst, dafs er nun über Genes. 2 und 3. in vielen Stücken anders denke, indem er jetzt in jenem Abschnitte statt historischer Nachrichten von einer Vergiftung vielmehr das mythisch eingekleidete Philosophem finde, wie die Sehnsucht nach einem besseren Zustande, als der in welchem man sich befinde, die Quelle alles Uebels in der Welt sei. So zog Eichhorn wenigstens an diesem Punkte vor, lieber die Geschichte aufzugeben, um die Idee festzuhalten, als mit Aufopferung jedes höheren Gedankeninhalts an der Geschichte festzukleben. Im Uebrigen blieb er jedoch mit Paulus u. A. dabei, das Wunderhafte in der heiligen Geschichte für ein Gewand zu nehmen, das man nur abziehen dürfe, um die reine historische Gestalt hervortreten zu sehen.

12) Eichhorn's Urgeschichte, herausgegeben von Gabler, 3. Thl. S. 98 ff.

13) Allgem. Biblioth. 1. Bd. S. 989, und Einleitung in das A. T. 3. Thl. S. 82.

§. 7.

Kant's moralische Interpretation.

Unter diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18ten Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit Einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in Kant's moralischer Schriftauslegung. Ihm, als Philosophen, war es nicht, wie den rationalistischen Theologen, um eine Geschichte, sondern, wie den Alten, in der geschichtlichen Hülle um eine Idee zu thun, wenn er gleich diese Idee nicht wie jene als absolute, sowohl theoretische als praktische, sondern einseitig als praktische, als moralisches Sollen und dadurch mit der Endlichkeit behaftet, auffafste, auch als das diese Ideen in den biblischen Text hineinlegende Subject nicht den göttlichen Geist, sondern den des philosophischen Schriftauslegers, oder in einer tieferen Andeutung die moralische Anlage in den Verfassern jener Bücher bestimmte. Kant beruft sich darauf [1]), dafs es mit allen alten und neuen, zum Theil in heiligen Büchern abgefafsten, Glaubensarten jederzeit so sei gehalten worden, dafs verständige und wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. So haben es die Moralphilosophen unter den Griechen und Römern mit ihrer fabelhaften Götterlehre gemacht, dafs sie den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als blofse symbolische Vorstellung der Eigenschaften des Einen göttlichen Wesens umzudeuten, und den mancherlei lasterhaften

1) Religion innerhalb der Grenzen der blofsen Vernunft, drittes Stück. No. VI: Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Handlungen ihrer Götter, den wildesten Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen wufsten, um den Volksglauben, welchen zu vertilgen nicht erspriesslich war, einer moralischen Lehre nahe zu bringen. Auch das spätere Judenthum und selbst das Christenthum bestehe aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, übrigens zu unzweifelhaft guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Nicht minder wissen die Muhamedaner den üppigen Beschreibungen ihres Paradieses einen geistigen Sinn unterzulegen, und dasselbe thun die Indier mit ihren Veda's, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volkes. Ebenso müssen nun nach Kant die christlichen Religionsurkunden des A. u. N. T.s durchgängig zu einem Sinn gedeutet werden, welcher mit den allgemeinen praktischen Gesetzen einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, und es mufs eine solche Deutung, sollte sie auch, scheinbar oder wirklich, dem Text Gewalt anthun, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, welche, wie namentlich auch bei manchen biblischen Geschichten der Fall ist, entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder den moralischen Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. So werden z. B. die racheschnaubenden Ausdrücke mancher Psalmen gegen Feinde auf die Begierden und Leidenschaften umgedeutet, welche wir allerdings streben müssen, nachgerade alle unter den Fufs zu bringen, und das Wundervolle, was im N. T. von Jesu Herabkunft vom Himmel, seinem Verhältnifs zu Gott u. s. f. gesagt ist, wird als bildliche Bezeichnung des Ideals der gottwohlgefälligen Menschheit genommen [2]). Dafs eine solche Deutung möglich ist, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn jener Urkunden des Volksglaubens zu sehr zu verstofsen, kommt nach Kant's tiefer gehen-

2) Zweites Stück erster Abschnitt, a und b.

der Bemerkung daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgegangen seien, und zu diesem Behufe selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlafst, hiedurch aber auch etwas von dem übersinnlichen Charakter ihres Ursprungs selbst in jene Dichtungen, obwohl unvorsätzlich, gelegt haben. Auch gegen den Vorwurf der Unredlichkeit glaubt Kant diese Auslegungsweise durch die Bemerkung schützen zu können, dafs sie ja keineswegs behaupte, der Sinn, welchen sie den heiligen Büchern jetzt gebe, sei von ihren Verfassern auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses lasse sie dahingestellt, und spreche für sich nur die Möglichkeit an, dieselben auch auf ihre Art zu deuten.

Wenn Kant auf diese Weise aus den biblischen Schriften auch ihrem geschichtlichen Theile nach moralische Gedanken herauszudeuten suchte, ja diese Gedanken selbst als die objective Grundlage jener Geschichten anzuerkennen geneigt war: so nahm er doch einestheils diese Gedanken nur aus sich und der Bildung seiner Zeit, wefswegen er nur in seltenen Fällen annehmen konnte, sie haben wirklich schon bei den Verfassern jener Schriften zum Grunde gelegen; anderntheils unterliefs er eben defswegen nachzuweisen, wie sich jene Gedanken zu diesen symbolischen Darstellungen verhalten, wie es komme, dafs jene in diesen sich ausgeprägt haben.

§. 8.

Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T.

Bei einem so unhistorischen Verfahren auf der einen Seite, und einem so unphilosophischen auf der andern,

konnte um so weniger stehen geblieben werden, je mehr das immer allgemeiner und erfolgreicher betriebene mythologische Studium auch auf die Ansicht von der biblischen Geschichte einen Einflufs äusserte. Wenn schon Eichhorn für hebräische und nichthebräische Urgeschichte gleiche Behandlung verlangt hatte, so verschwand diese Gleichheit immer mehr, je mehr man für die profane Urgeschichte den mythischen Gesichtspunkt ausbildete, für die hebräische aber bei der natürlichen Erklärungsweise stehen blieb. Und Paulus konnten es doch nicht Alle nachthun, welcher die Consequenz der Behandlung dadurch herstellte, dafs er, wie die biblischen, so auch die zur Vergleichung sich bietenden griechischen Sagen natürlich zu erklären sich geneigt zeigte: sondern man half lieber auf der andern Seite und fieng an, auch manche biblische Frklärungen als Mythen zu betrachten. So wurde durch Gabler [1]), Schelling [2]) u. A. der Begriff des Mythus als ein ganz allgemein, für alle älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne'schen Grundsatze: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* [3]) und Bauer wagte es sogar, mit einer „hebräischen Mythologie des alten und neuen Testaments" aufzutreten (1802). Die älteste Geschichte aller Völker, meint Bauer, sei mythisch: warum sollte die hebräische allein eine Ausnahme machen? da vielmehr der Augenschein der heiligen Bücher zeige, dafs auch sie mythische Bestandtheile enthalten. Eine Erzählung nämlich ist, wie Bauer nach Gabler und Schelling ausführt, als Mythus erkennbar,

1) In der Einleitung zu Eichhorn's Urgesch. 2, S. 481 ff. (1792.)

2) Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In Paulus Memorabilien 5. Stück S 1 ff. (1793.)

3) Apollod. Athen. Biblioth. libri tres et fragm. curis secundis illustr. Heyne. P. XVI.

wenn sie aus einer Zeit stammt, in der es noch keine schriftlich documentirte Geschichte gab, sondern die Facta nur durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurden; wenn darin entweder absolut unerfahrbare Gegenstände, wie Facta einer übersinnlichen Welt, oder doch relativ unerfahrbare, bei welchen der Umstände wegen Niemand Zeuge sein konnte, in geschichtartiger Weise erzählt werden; oder endlich, wenn diese Erzählungen ins Wunderbare verarbeitet und in einer symbolischen Sprache vorgetragen sind. Solche Erzählungen nun finden sich auch in der Bibel nicht wenige vor, und dafs man auf dieselben den Begriff des Mythischen nicht anwenden wolle, habe seinen Grund nur in falschen Vorstellungen einerseits von dem Wesen des Mythus, andrerseits von dem Charakter der biblischen Bücher. In ersterer Hinsicht verwechsle man Mythen mit Fabeln, vorsätzlichen Lügen und willkürlichen Erdichtungen, statt dieselben als die nothwendigen Träger der ersten Regungen des menschlichen Geistes erkennen zu lernen; in der andern Rücksicht sei es freilich, den Inspirationsbegriff vorausgesetzt, unwahrscheinlich, dafs Gott von Thatsachen oder Ideen mythische statt der eigentlichen Darstellungen eingegeben haben sollte: allein die genauere Betrachtung der biblischen Schriften zeige, dafs der Begriff ihrer Inspiration, weit entfernt, ihre mythische Auffassung zu hindern, vielmehr selbst nur ein mythischer sei [4]).

Bestimmte man hienach von Seiten der genannten Forscher den Mythus im Allgemeinen als Darstellung einer Begebenheit oder eines Gedankens in geschichtlicher, aber durch die sinnliche, phantasiereiche Denk- und Sprechweise des Alterthums bestimmter Form: so unter-

4) Bauer's hebr. Mythol. 1. Band. Einleitung.

schied man zugleich verschiedene Arten von Mythen [5]. Die einen seien historische Mythen, d. h. Erzählungen wirklicher Begebenheiten, nur gefärbt durch die alterthümliche, Göttliches mit Menschlichem, Natürliches mit Uebernatürlichem vermengende Denkart; es gebe aber auch philosophische Mythen, oder solche, welche einen bloſsen Gedanken, eine Speculation oder Zeitidee, in Geschichte einkleiden; überdieſs aber können beide Arten theils sich mischen, theils durch dichterische Ueberarbeitung zu poëtischen Mythen werden, bei welchen hinter der phantasiereichen Einkleidung so ursprüngliches Factum wie Idee beinahe verschwinden. Zwischen diesen verschiedenen Arten von Mythen ist die Unterscheidung deſswegen schwierig, weil auch diejenigen, welchen bloſses Raisonnement zu Grunde liegt, mit gleichem historischem Anspruch, wie die auf geschichtlichem Grunde ruhenden, auftreten; doch geben die genannten Gelehrten auch für diese Unterscheidung einige Regeln an. Vor Allem müsse man darauf sehen, ob und was für ein Zweck der Erzählung sich entdecken lasse. Wo gar kein Zweck sichtbar sei, um dessen willen die Sage erdichtet sein könnte: da werde Jedermann den historischen Mythus finden. Entsprechen aber alle Hauptumstände einer Erzählung der Versinnlichung einer bestimmten Wahrheit: so sei der Zweck der Erzählung sicher nur eben dieser, und der Mythus somit ein philosophischer. Die Mischung des historischen und philosophischen Mythus sei daran kenntlich, wenn sich die Tendenz zeige, gewisse Thatsachen aus ihren Ursachen abzuleiten. Daſs Geschichtliches zum Grunde liege, lasse

5) Vgl. ausser den genannten Autoren noch Ammon, Progr. quo inquiritur in narrationum de vitae Jesu Christi primordiis fontes etc. in Pott's und Ruperti's Sylloge Comm. theol. No. 5., und Gabler, n. theol. Journal 5. Bd. S. 83 und 397.

sich bisweilen auch durch anderweitige Nachrichten erweisen, bisweilen stehen gewisse Angaben eines Mythus mit einer bekannten wahren Geschichte in genauer Verbindung, oder trage er in sich selbst unverkennbare Spuren der Wahrscheinlichkeit, so dafs der Kritiker zwar die Einkleidung verwerfen, doch aber die Grundlage für geschichtlich halten könne. Am schwersten fiel es, den sogenannten poëtischen Mythus zu unterscheiden, und Bauer weifs nur das negative Kriterium anzugeben: wenn einerseits die Erzählung so wunderbar klinge, dafs die Begebenheit sich unmöglich so habe zutragen können, andererseits aber doch kein Zweck erkennbar sei, einen bestimmten Gedanken zu versinnlichen, so sei zu vermuthen, dafs die ganze Erzählung der Phantasie eines Dichters ihren Ursprung zu danken habe. In Bezug auf sämmtliche Mythen macht besonders die Schelling'sche Abhandlung auf das Kunstlose und Unbefangene in ihrer Entstehung aufmerksam, indem sie theils von den historischen Mythen bemerkt, dafs das Ungeschichtliche in denselben nicht künstliches Produkt absichtlicher Erdichtung sei, sondern sich im Laufe der Zeit und Ueberlieferung von selbst eingeschlichen habe; theils in Bezug auf die philosophischen erinnert, dafs nicht allein zum Behuf eines sinnlichen Volks, sondern auch zu ihrem eigenen Behufe die ältesten Weisen das Gewand der Geschichte für ihre Ideen gewählt haben, um in Ermangelung abstracter Begriffe und Ausdrücke das Dunkle ihrer Vorstellung durch eine sinnliche Darstellung aufzuhellen.

Da dem früher Bemerkten zufolge die natürliche Deutung namentlich der A. T.lichen Geschichte nur so lange sich halten konnte, als die Urkunden derselben für ganz oder nahezu gleichzeitig mit den Begebenheiten galten: so sind die Männer, welche die letztere Meinung umgestofsen haben, Vater und de Wette, zugleich die-

jenigen gewesen, durch welche die mythische Ansicht jener Geschichte fest begründet worden ist. So wird nach der Bemerkung des Ersteren [6]) der eigenthümliche Charakter der Nachrichten im Pentateuch erst dann begreiflich, wenn man annimmt, dafs dieselben nicht von Augenzeugen herrühren, sondern durch die Hand der Tradition hindurchgegangen sind. Dann nur fallen uns nicht mehr die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, nicht mehr die zu grofsen Zahlangaben, nebst andern Unrichtigkeiten und Widersprüchen, nicht mehr das Helldunkel auf, welches über manchen Begebenheiten schwebt, nicht mehr Vorstellungen, wie die, dafs die Kleider der Israëliten während des Zugs durch die Wüste nicht veraltet seien. Namentlich kann, nach Vater, das Wunderbare nur dann aus dem Pentateuch ohne Gewalt gegen den ursprünglichen Sinn der Schriftsteller wegerklärt werden, wenn man der Tradition einen grofsen Antheil an der Darstellung jener Begebenheiten zuschreibt.

Noch entschiedener als Vater hat sich de Wette gegen die natürliche und für die mythische Auffassungsweise gewisser Theile des A. T. erklärt. Um die Glaubwürdigkeit eines Berichtes zu prüfen, sagt er [7]), mufs man zuerst die Tendenz des Erzählers untersuchen. Will er nicht reine Geschichte erzählen, auf etwas anderes wirken, als auf die historische Wifsbegierde, will er ergetzen, rühren, eine philosophische oder religiöse Wahrheit anschaulich machen: so hat seine Relation keinen historischen Werth. Selbst wenn sich der Erzähler nur einer geschichtlichen Tendenz bewufst ist, kann er doch vielleicht nicht auf dem historischen Standpunkt stehen, sondern ein poëtischer Erzähler sein, nicht subjectiv,

6) s. die Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs im 3ten Bande des Comm. über den Pent. S. 660.
7) Kritik der mosaischen Geschichte, S. 11 ff.

als Dichter, wohl aber objectiv, als begriffen in und abhängig von der Poësie. Kennzeichen davon ist, wenn er *bona fide* Dinge erzählt, welche durchaus unmöglich und undenkbar sind, welche nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten. Erzählungen dieser Art entstehen namentlich durch die Tradition. Die Tradition, sagt de Wette, ist unkritisch und parteiisch, nicht von historischer, sondern von patriotisch-poëtischer Tendenz; die patriotische Wifsbegierde aber begnügt sich mit Allem, was ihrem Interesse schmeichelt: je schöner, ehrenvoller, wunderbarer, desto annehmlicher, und wo die Ueberlieferung Lücken gelassen hat, da tritt sogleich die Phantasie mit ihren Ergänzungen ein. Indem nun, fährt de Wette fort, ein guter Theil der A. T.lichen Geschichtsbücher dieses Gepräge trägt, so hat man (von Seiten der natürlichen Erklärer) bisher geglaubt, die Ausschmückungen und Umbildungen des geschichtlichen Stoffs von diesem trennen, und so doch noch jene Erzählungen als historische Quelle benützen zu können. Diefs liefse sich thun, wenn wir über dieselbe Geschichte neben der wunderhaften noch eine andre, reingeschichtliche Relation besäfsen. Das ist aber in Bezug auf die A. T.liche Geschichte nicht der Fall, sondern wir finden uns ganz an jene Berichte gewiesen, welche wir nicht für reinhistorische erkennen können. In diesen aber ist uns kein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und Falschen gegeben, weil sie Beides in bunter Vermischung und mit gleicher Dignität enthalten. Die ganze natürliche Erklärungsweise ist nach de Wette im Allgemeinen schon durch den Satz widerlegt, dafs die einzige Erkenntnifsquelle einer Geschichte die Relation ist, die wir über dieselbe besitzen, und über die Relation der Historiker nicht hinausgehen darf. Diese berichtet uns aber im gegenwärtigen Falle nur den übernatürlichen Hergang der Sache, welchen

wir nur entweder annehmen oder verwerfen können; im letzteren Falle aber müssen wir uns bescheiden, von dem Hergang gar nichts zu wissen, und dürfen uns nicht erlauben, einen natürlichen zu erdichten, von welchem die Relation nicht das Mindeste sagt. Es ist also [8] inconsequent und willkührlich, der Poësie nur die Einkleidung A. T.licher Thatsachen zuzuschreiben, die Facta aber der Geschichte retten zu wollen, da vielmehr mit dem Einzelnen auch das Ganze dem poëtischen und mythischen Gebiete verfällt. So, wenn der Bund Gottes mit Abraham [9] in dieser Gestalt als Factum aufgegeben, aber doch eine geschichtliche Grundlage der Erzählung festgehalten wird, nämlich die, es habe zwar nicht ein objectiver Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden, wohl aber subjectiv im Gemüthe des Mannes seien in der Vision oder im natürlichen Wachen Gedanken aufgestiegen, welche er im Geiste der alten Welt auf Gott zurückgeführt habe: so richtet de Wette an so verfahrende Ausleger die Frage, woher sie denn wissen, dafs Abraham aus sich selber diese Gedanken gehabt habe? Unsre Relation, bemerkt er, leitet dieselben von Gott ab; nehmen wir diefs nicht an, so wissen wir von solchen Gedanken Abrahams gar nichts mehr, auch davon nicht, dafs sie ihm natürlich aufgestiegen. Ueberhaupt haben solche Hoffnungen, wie sie den Inhalt jenes Bundes bilden, Stammvater eines Volks zu werden, welches das Land Kanaan besitzen sollte, natürlicherweise gar nicht in Abraham entstehen können; wohl aber sei das natürlich, dafs die zum Volke gewordenen und in den Besitz des Landes gekommenen Israëliten jenen Bund ihrem Stammvater zur Verherrlichung angedichtet haben, — so dafs

8) S. die Vorrede, S. III. f.

9) S. 59 ff.

die natürliche Erklärungsweise durch ihre eigne Unnatürlichkeit immer wieder zur mythischen hinführe.

Eichhorn selbst hat die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärungsweise, welche er in Bezug auf das A. T. ausgebildet hatte, in Betreff der evangelischen Geschichte eingesehen. Was in diesen Erzählungen einen übernatürlichen Anstrich hat, bemerkt er [10]), dürfen wir nicht verlangen, in ein natürliches Ereignifs umzubilden, weil diefs ohne Zwang nicht möglich sei. Wenn nämlich einmal in einer Erzählung durch Zusammenfliefsen der Volksdeutung mit dem Factum etwas als übernatürlich dargestellt sei, so könne die natürliche Thatsache nur dann noch enträthselt werden, wenn über denselben Gegenstand ein zweiter Bericht vorhanden sei, der jene Vermengung nicht enthalte, wie über das Ende des Herodes Agrippa neben A. G. 12, 23. die Erzählung des Josephus [11]). Da solche controlirende Berichte über die Geschichte Jesu fehlen: so würde der Erklärer nur unerweisliche Hypothesen spinnen, wenn er bei den wunderhaft lautenden Erzählungen die natürliche Ursache noch entdecken wollte, wo sie nicht deutlich in der Erzählung liegt, eine Bemerkung, durch welche, wie Eichhorn erklärt, viele sogenannte psychologische Erklärungen der Evangelien in ihre Nichtigkeit hinfallen.

Derselbe Unterschied der natürlichen und mythischen Erklärungsart ist es, welchen mit besondrer Beziehung auf die Wundergeschichten Krug [12]) bezeichnen wollte, wenn er eine physicalische oder materiale, und eine genetische oder formelle Art der Wundererklärung unterschied. Jene untersucht nach Krug: wie mag diefs wun-

10) Einleitung in das N. T. I, S. 408 ff.

11) Antiquit. 19, 8, 2.

12) Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum 1, 3, S. 395 ff. (1803.)

dervolle Ereignifs, welches hier erzählt ist, nach allen seinen Umständen durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen möglich gewesen sein? wogegen diese fragt: wie mag die Erzählung von diesem Wunderereignifs nach und nach entstanden sein? Jene erklärt die natürliche Möglichkeit der erzählten Sache (des Stoffs der Erzählung), diese spürt dem Ursprung des vorliegenden Berichts (der Form der Erzählung) nach. Die Versuche mit der ersteren Erklärungsart hält Krug für fruchtlos, weil sie Erklärungen zum Vorschein bringen, welche noch wunderbarer als das zu erklärende Factum seien; viel belohnender sei der andere Weg, indem man auf demselben zu Resultaten gelange, welche ein Licht über sämmtliche Wundererzählungen verbreiten. Namentlich gewähre er dem Exegeten den Vortheil, dafs er bei Erklärung seines Textes demselben nicht die mindeste Gewalt anzuthun brauche, sondern alles buchstäblich so auslegen könne, wie es der alte Erzähler gemeint habe, auch wenn das Erzählte unmöglich sein sollte: wogegen derjenige, welcher auf materielle oder physicalische Erklärung ausgehe, zu hermeneutischen Kunstgriffen verleitet werde, welche ihm den ursprünglichen Sinn der Erzähler aus dem Gesichte rücken, und diesen etwas ganz Andres unterschieben, als sie sagen konnten oder wollten.

Ebenso empfahl Gabler [13]) die mythische Ansicht als das beste Mittel, um den zur Mode gewordenen gekünstelten, angeblich natürlichen, Erklärungen der biblischen Geschichte auszuweichen. Der natürliche Erklärer, bemerkt er, will gewöhnlich die ganze Erzählung

13) In der Abhandlung: Ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T. Mythen anzunehmen (aus Gelegenheit einer Recens. von Bauer's hebr. Mythol.) im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2ten Bandes 1tes Heft. S. 43 ff.

natürlich machen, und weil diefs nur selten gelingen kann, so erlaubt er sich die gewaltsamsten Operationen, durch welche die neuere Exegese selbst bei Laien in übeln Ruf gekommen ist. Auf dem mythischen Standpunkte hingegen braucht man dergleichen nicht, weil der gröfsere Theil einer Erzählung oft blofs zur mythischen Darstellung gehört, der factische Kern aber nicht selten ganz klein ist, wenn man die später dazu gefügten wundersamen Hüllen weggenommen hat. Auch Horst konnte sich mit dem atomistischen Verfahren nicht vereinigen, welches aus wunderhaften Erzählungen der Bibel nur einzelne Züge als unhistorische herausnahm, und andere, natürliche, an ihre Stelle setzte, statt das Ganze solcher Erzählungen als religiös-moralischen Mythus, in welchem irgend eine Idee sich darstelle, zu erkennen [14]. Dafs man in den ältesten Denkmalen der jüdischen und christlichen Religion nicht ebenso, wie in den heidnischen Religionen, Mythen anerkennen wolle, erklärte Wegscheider geradezu theils aus der Unbekanntschaft so Vieler mit den Fortschritten der historischen und philosophischen Wissenschaften, theils aus einer gewissen Aengstlichkeit, welche Dinge, die offenbar dieselben seien, doch nicht mit dem gleichen Namen zu nennen wage. Zugleich erklärte er es für unmöglich ohne Anerkennung von Mythen in der heiligen Schrift und Unterscheidung dieses wahren Gehalts von der unhistorischen Form das göttliche Ansehen der Bibel gegen die Einwürfe und Spöttereien ihrer Gegner mit Erfolg zu vertheidigen [15].

Besonders entschieden hat ein Ungenannter in Bertholdt's kritischem Journal sich gegen die natürliche

14) Ueber die beiden ersten Kapitel des Lukas, in Henke's Museum 1, 4, S. 695 ff.

15) Institutiones theol. chr. dogm. S. 42.

Erklärungsweise der heiligen Geschichte und für die mythische ausgesprochen. Wesentliche Gebrechen der natürlichen Auslegung, wie sie im PAULUS'schen Commentar culminire, sind nach diesem Verfasser vor Allem das durchaus unhistorische Verfahren, welches sie sich erlaubt, Urkunden durch Vermuthungen zu ergänzen, eigne Speculationen für gegebnen Buchstaben zu halten; das höchst gezwungene und immer undankbare Bemühen, natürlich darzustellen, was doch die Urkunde als etwas Wunderbares geben will; endlich die Entleerung der biblischen Geschichte von allem Heiligen und Göttlichen, die Herabwürdigung derselben zur eiteln Unterhaltungslectüre, die selbst den Namen der Geschichte nicht verdient. Diese Mängel der natürlichen Erklärungsweise, wenn man sich doch bei der supranaturalistischen auch nicht beruhigen kann, führen nach dem Verfasser zu dem mythischen Gesichtspunkte, welcher das Material der Erzählung unangefochten läfst, und es nicht wagt, daran im Einzelnen zu deuteln, dafür aber das Ganze nicht für wahre Geschichte, sondern für heilige Sage nimmt. Für diese Auffassung spricht die Analogie mit dem ganzen politischen und religiösen Alterthum, da so manche Erzählungen des A. und N. T. den Mythen des profanen Alterthums aufs Genaueste ähnlich sehen; hauptsächlich aber diefs, dafs die zahllosen, sonst nie zu lösenden Schwierigkeiten der heiligen Geschichte in Bezug auf die Harmonie der Evangelien und die Chronologie bei der mythischen Ansicht wie mit Einem Schlage verschwinden [16].

16) Die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In BERTHOLDT's krit. Journal 5. Bd. S. 235 ff.

§. 9.

Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T.

So war die mythische Auslegungsweise nicht allein in das alte Testament, sondern auch in das neue aufgenommen, doch nicht ohne dafs man diesen Schritt besonders zu rechtfertigen sich veranlafst gesehen hätte. Schon Gabler hat an dem Paulus'schen Commentar das ausgesetzt, dafs er zu Weniges über den mythischen Gesichtspunkt gebe, der bei gewissen N. T. lichen Erzählungen angenommen werden müsse. In manchen von diesen Erzählungen nämlich finden sich nicht blofs unrichtige Urtheile, wie sie auch von Augenzeugen gefällt werden können, so dafs sich durch deren Berichtigung ein natürlicher Hergang gewinnen liefse: sondern nicht selten finden sich auch falsche Thatsachen und unmögliche Erfolge angegeben, welche von keinem Augenzeugen so erzählt, sondern nur in der Ueberlieferung haben fingirt werden können, also mythisch aufgefafst werden müssen [1]).

Die Hauptschwierigkeit, welche bei Uebertragung des mythischen Gesichtspunktes aus dem A. T. in das neue zu beseitigen war, ist diese, dafs man Mythen nur in der fabelhaften Urzeit unsres Geschlechtes zu suchen pflegte, in welcher überhaupt noch keine Begebenheiten schriftlich verzeichnet wurden: wogegen zur Zeit Jesu das mythische Zeitalter lange vorüber und namentlich die jüdische Nation längst eine schriftstellerische geworden war. Indefs schon Schelling (in der angeführten Abhandlung) hatte wenigstens in einer Anmerkung eingeräumt, im weiteren Sinne könne auch diejenige Ge-

1) Recens. von Paulus Commentar, im neuesten theol. Journal. 7, 4, 395 ff. (1801.)

schichte mythisch genannt werden, welche noch zu einer Zeit, da Alles längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegte, im Munde des Volks sich fortgepflanzt habe. Demgemäfs ist nach Bauer [2]) im N. T. zwar nicht eine Reihe von Mythen, eine total mythische Geschichte zu suchen, doch aber können einzelne Mythen in demselben vorkommen, sei es, dafs sie aus dem A. T. in das neue übergetragen, oder dafs sie ursprünglich in diesem entstanden sind. So findet sich nach Bauer namentlich in der Jugendgeschichte Jesu Manches, was vom mythischen Gesichtspunkte betrachtet sein will. Wie von einem berühmten Manne bald allerlei Anekdoten sich bilden, welche unter einem wundersüchtigen Volke die Sage mit Wunderdingen aller Art vergröfsert: so wurde Jesu in Dunkelheit verlebte Jugend, da er später so berühmt und endlich durch seinen Tod noch mehr verherrlicht war, mit den wunderhaftesten Erzählungen ausgeschmückt. Wenn in dieser Jugendgeschichte himmlische Wesen mit Namen und in Menschengestalt erscheinen, die Zukunft verkündigen u. dgl.: so haben wir, meint Bauer, doch wohl ein Recht, hier einen Mythus anzunehmen, und als den Grund seiner Entstehung den zu vermuthen, dafs man die grofsen Wirkungen Jesu aus übersinnlichen Ursachen erklärt, und diese Erklärung mit der Geschichte vermischt habe. — In gleicher Beziehung bemerkte Gabler [3]), wie der Begriff von alter Zeit ein relativer sei; gegen die mosaische Religion gehalten, sei die christliche allerdings jung, doch aber an sich selber alt genug, um die Urgeschichte ihres Stifters zu den alten Zeiten rechnen zu dürfen. Dafs es aber damals über andere

2) Hebräische Mythologie 1. Thl. Einl. §. 5.

3) Ist es erlaubt, in der Bibel und sogar im N. T. Mythen anzunehmen? Im Journal für auserlesene theol. Literatur 2, 1, 49 ff.

Gegenstände bereits schriftliche Urkunden gegeben habe, beweise hieher nichts, sobald es sich zeigen lasse, dafs man eben über Jesum, besonders über seine ersten Lebensumstände, längere Zeit nichts Schriftliches, sondern nur mündliche Erzählungen gehabt habe, welche leicht allmählig in's Wunderbare gemalt, mit jüdischen Zeitideen versetzt, und so zu historischen Mythen werden konnten. Ueber manches Andre hatte man nach Gabler gar keine Tradition, man war also der eigenen Muthmafsung überlassen, man machte um so mehr Schlüsse, je weniger Geschichte man hatte, und diese historischen Conjecturen und Raisonnements im jüdisch-christlichen Geschmacke kann man die philosophischen Mythen der christlichen Urgeschichte nennen. Wenn auf diese Weise, schliefst Gabler, der Begriff des Mythus bei mehreren Erzählungen des N. T. Anwendung findet, warum sollte man die Sache nicht bei'm rechten Namen nennen dürfen, warum, — im wissenschaftlichen Verkehr versteht sich, — einen Ausdruck vermeiden, der nur bei Befangenen oder Falschberichteten Anstofs erregen kann?

Wie im Gebiete des A. T. Eichhorn an der Geschichte des Sündenfalles von seiner früheren natürlichen Erklärung durch die Macht der Sache selbst zur mythischen Auffassung herübergedrängt wurde: so im N. T. lichen Gebiete Usteri in Bezug auf die Versuchungsgeschichte. Er hatte sie in einer früheren Arbeit nach Schleiermacher als eine von Jesu vorgetragene, von den Jüngern aber mifsverstandene Parabel aufgefafst [4]); sah jedoch bald die Schwierigkeiten dieser Auffassung ein, und indem er die supranaturalistische und die natürliche Ansicht der Erzählung nach ihren verschiedenen Schatti-

4) Ueber den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritiken, 2, 3, S. 456 ff.

rungen noch weit mehr hinter sich hatte: so blieb ihm nichts übrig, als den mythischen Standpunkt zu betreten, was er denn auch in einer späteren Abhandlung auf sehr kräftige Weise that [5]). Wenn einmal eine Aufregung der Gemüther gegeben sei, bemerkte er hier, zumal eine religiöse, und unter einem nicht unpoëtischen Volke: so sei nur kurze Zeit dazu nöthig, dafs nicht etwa blofs verborgene und geheime, sondern selbst öffentliche und bekannte Thatsachen einen Schein des Wunderbaren bekommen. So sei denn in keiner Weise abzusehen, wie die ersten Christen aus den Juden, geistbegabt, d. h. religiös begeistert, wie sie waren, und mit dem A. T. vertraut, nicht sollten im Stande gewesen sein, symbolische Scenen, wie die Versuchungsgeschichte und andre N. T.liche Mythen, zu erdichten. Nur müsse man sich die Entstehung derselben nicht so denken, als hätte sich Einer zu seinem Tische gesetzt, und aus seinem Kopfe dergleichen, wie Dichtungen, verfertigt und niedergeschrieben: sondern jene Erzählungen haben, wie alle Sagen, allmählig auf eine nicht mehr nachweisbare Weise sich gebildet, allmählig Consistenz gewonnen, und sich endlich in unsren schriftlichen Evangelien fixirt.

Wie aber auf Seiten des A. T. die mythische Auffassung nur von denjenigen festgehalten werden konnte, welche zugleich die Abfassung der A. T.lichen Geschichtsurkunden durch Augenzeugen und Zeitgenossen bezweifelten: so auch auf Seiten des N. T. Nur mittelst der Annahme, dafs durch die drei ersten Evangelien sich blofs ein dünner Faden des apostolisch beglaubigten Urevangeliums hindurchziehe, welcher selbst im Matthäusevangelium von einer Masse unapostolischer Zusätze umgeben sei, wufste Eichhorn viele ihm anstöfsige Erzäh-

5) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in ders. Zeitschrift, 1832, 4. Heft.

lungen aus allen Theilen des Lebens Jesu als unhistorische Sagen aus dem Wege zu räumen, wie ausser dem *Evangelium infantiae* z. B. das Nähere der Versuchungsgeschichte, mehrere von Jesu verrichtete Wunder, die Auferstehung der Heiligen bei seinem Tode, die Wache an seinem Grabe u. s. f. [5]). Besonders aber seit sich die Ansicht von dem Ursprung der drei ersten Evangelien aus mündlicher Tradition festgestellt hat[6]), sind in denselben immer mehr theils mythische Ausschmückungen, theils ganze Mythen gefunden worden [7]). Dagegen halten jetzt die Meisten das Johanneische Evangelium als authentisch und damit auch als historisch zuverlässig fest; nur wer mit Bretschneider [8]) seine apostolische Abfassung bezweifelt, kann auch in diesem Evangelium dem mythischen Elemente eine bedeutende Stelle einräumen.

§. 10.

Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heilige Geschichte von den Theologen nicht rein gefafst.

Der hiemit auch für die Erklärung der biblischen Geschichte gewonnene Begriff des Mythus wurde indessen noch geraume Zeit weder selbst rein gefafst, noch in gehörigem Umfang angewendet.

Nicht rein gefafst. Mit der Unterscheidung historischer Mythen nämlich von den philosophischen hatte der Begriff des Mythus ein Merkmal in sich aufgenommen, welches ihn leicht wieder zu der kaum verlassenen na-

5) Einleitung in das N. T. I, S. 422 ff. 453 ff.

6) Besonders durch Gieseler, über die Entstehung und die frühsten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

7) S. den Anhang der Schulz'schen Schrift über das Abendmahl, und die Schriften von Sieffert und Schneckenburger über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

8) In den Probabilien.

türlichen Erklärungsweise hinunterziehen konnte. Auch bei'm historischen Mythus entstand ja für den Kritiker die Aufgabe, aus der unhistorischen, wunderhaften Ausschmückung einen natürlichen und als geschichtlich festzuhaltenden Kern herauszuschälen, — und durch den allerdings wesentlichen Unterschied, dafs bei der Annahme eines historischen Mythus jene Ausschmückung nicht wie bei der natürlichen Erklärungsart aus dem Urtheil der Betheiligten und der Erzähler selbst, sondern aus der Tradition hergeleitet wird, liefs man das Verfahren nur wenig modificirt werden. Konnte der Rationalist, ohne seine Methode wesentlich zu verändern, historische Mythen in der Bibel aufzeigen: so war auch dem Supranaturalisten die Annahme historischer Mythen, durch welche doch die geschichtliche Auffassung der heiligen Erzählungen nicht ganz aufgehoben wird, weniger anstöfsig, als die Voraussetzung sogenannter philosophischer, bei welchen auch die letzte historische Grundlage zu fallen scheint. Kein Wunder daher, dafs die Ausleger, wo sie den mythischen Gesichtspunkt in Anwendung brachten, fast durchaus nur von historischen Mythen sprachen, dafs Bauer unter einer ziemlichen Anzahl von Mythen, die er aus dem N. T. namhaft macht, nur einen einzigen philosophischen hat, und dafs ein Gemische von mythischer und natürlicher Erklärung entstand, welches noch widersprechender als die rein natürliche Auslegung war, deren Schwierigkeiten man hatte entgehen wollen. So glaubte Bauer [1]) die Erzählung von der Verheifsung Jehova's an Abraham historisch-mythisch zu erklären, wenn er als das zum Grunde liegende Factum diefs annahm, dafs Abraham bei Betrachtung des sternbesäten Himmels seine Hoffnung auf zahlreiche Nachkommenschaft neubelebt gefunden habe; ein

1) Geschichte der hebräischen Nation, Thl. I. S. 123.

Andrer glaubte den mythischen Gesichtspunkt anzuwenden, wenn er von der Verkündigung der Geburt des Täufers zwar alles Wunderbare hinwegräumte, doch aber das Verstummen des Zacharias als historische Grundlage stehen liefs [2]); ebenso legt Krug (in der angef. Abhandlung), nachdem er eben versichert hatte, nicht die Materie der Geschichte (natürlich), sondern die Entstehung der Erzählung (mythisch) erklären zu wollen, der Erzählung von den Weisen aus Morgenland eine zufällige Durchreise orientalischer Kaufleute zum Grunde; am schreiendsten aber ist der Widerspruch, wenn man in einer Mythologie des N. T., wie die Bauer'sche, ein solches Nichtverstehen dessen, was ein Mythus ist, findet, dafs z. B. bei den Eltern des Täufers wirklich eine lange, unfruchtbare Ehe angenommen, die Engelerscheinung bei Jesu Geburt durch ein feuriges Phänomen erklärt, bei seiner Taufe ein Blitz und Donnerschlag sammt einer zufällig überhin fliegenden Taube vorausgesetzt, bei der Verklärung ein Gewitter zum Grunde gelegt, und die Engel im Grabe des Auferstandenen zu weissen Leintüchern gemacht werden. Auch Kaiser, welcher über das Unnatürliche so mancher natürlichen Erklärungen Klage führt, läfst doch mit der Bemerkung, es wäre einseitig, alles Wunderbare im N. T. auf Eine und dieselbe Weise zu erklären, die natürliche Auslegung neben der mythischen stehen. Erkenne man nur an, dafs der alte Autor ein Wunder habe erzählen wollen, so sei die natürliche Erklärung oft gar wohl zulässig. Sie sei bald eine physicalisch-historische, wie bei der Erzählung vom Aussätzigen, welchem Jesus ohne Zweifel die nahe Genesung angesehen habe; bald eine psychologische, indem bei manchen Kranken der Ruf Jesu und das Vertrauen auf

2) E. F. über die zwei ersten Kapitel des Matthäus und Lukas. In Henke's Magazin 5ten Bdes 1tes Stück. S. 163.

ihn das Meiste gewirkt habe; bald sei auch der Zufall in Rechnung zu bringen, indem, wenn in Jesu Gegenwart Scheintodte von selbst wieder zum Leben kamen, er als Ursache davon angesehen worden sei. Bei andern Wundergeschichten übrigens ist nach Kaiser die mythische Erklärung anzuwenden, nur dafs er auch hier dem historischen Mythus viel mehr einräumt, als dem philosophischen. Die meisten Wunder des A. u. N. T. sind nach Kaiser wirkliche Vorfälle, mythisch ausgeschmückt, wie die Erzählung vom Stater im Fischmaul, von der Verwandlung des Wassers in Wein, welcher letzteren nach ihm ursprünglich wohl ein humaner Scherz Jesu zum Grunde liegt; Weniges nur ist rein nach jüdischen Ideen erdichtet, wie Jesu wundervolle Geburt, der Bethlehemitische Kindermord u. dergl. [3]).

Gabler besonders machte auf den Mifsgriff aufmerksam, dafs man bisher manchen philosophischen Mythus als historischen behandelt, und so Thatsachen angenommen habe, welche niemals vorgefallen seien [4]). Zwar will er ebensowenig lauter philosophische Mythen im N. T. annehmen als lauter historische, sondern, einen Mittelweg einschlagend, je nach Beschaffenheit des Inhalts bald die eine bald die andre Art. Man müsse sich ebensosehr vor der Willkührlichkeit hüten, welche da blofs Philosopheme annehme, wo wirkliche Facta durchschimmern, als vor der entgegengesetzten Neigung, Manches natürlich und geschichtlich zu erklären, was doch nur zur mythischen Einkleidung gehöre. Namentlich wenn die Ableitung eines Mythus aus einem Raisonnement sehr leicht und natürlich ist, hingegen jeder Versuch, das reine Factum aus demselben hervorzusuchen und dadurch die wunderbare Geschichte natürlich

3) Kaiser's biblische Theologie, 1. Thl. S. 194 ff. (1813.)

4) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 46.

zu erklären, entweder sehr gekünstelt ist, oder gar in's Lächerliche fällt, so ist diefs, nach Gabler, ein sicherer Beweis, dafs man hier einen philosophischen, nicht einen historischen Mythus zu suchen hat. Die philosophisch-mythische Deutung, schliefst er, sei überdiefs in manchen Fällen weit weniger anstöfsig, als die Behandlung aus dem historisch-mythischen Gesichtspunkte [5]). — Bei dieser Neigung Gabler's zum philosophischen Mythus in Bezug auf die biblische Geschichte mufs man sich wundern, wenn man sieht, wie er selbst *in concreto* nicht zu wissen scheint, weder was ein historischer, noch was ein philosophischer Mythus ist. Wenn er nämlich (in der angef. Abh.) von den bisherigen mythologischen Erklärern des N. T. sagt, Einige von ihnen sehen in der Geschichte Jesu nur historische Mythen, wie Dr. Paulus, Andre lauter philosophische, wie der ungenannte E. F. in Henke's Magazin: so ist klar, dafs er natürliche Erklärungen mit historisch-mythischer Auffassung verwechselt, denn in Paulus Commentar sind nur die ersteren zu finden, da ja die Sage nicht als Vermittlung der Erzählungen gefafst wird; ebenso wiederum historische Mythen mit philosophischen, denn jene Abhandlung steht nach der oben mitgetheilten Probe so sehr nur auf dem historisch-mythischen Standpunkt, dafs man ihre Erklärungen sogar für natürliche halten könnte. —

In Bezug auf die mosaische Geschichte sind de Wette's schlagende Ausführungen ebenso gegen die Willkühr der historisch-mythischen, als der natürlichen Auffassung der Erzählungen gerichtet; in Bezug auf das N. T. erklärte sich gegen den Versuch, in den Mythen desselben noch eine historische Grundlage zu suchen, am entschiedensten der Ungenannte in Bertholdt's kri-

5) Gabler's neuestes theolog. Journal, 7. Bd. S. 83. vgl. 397 und 409.

tischem Journal [6]). Ihm scheint auch der von Gabler vorgeschlagene Mittelweg zwischen ausschliefsender Annahme von historischen und von philosophischen Mythen nicht anwendbar zu sein, da zwar den meisten Nachrichten des N. T. etwas wirklich Geschehenes zum Grunde liegen möge, ohne dafs es jedoch jetzt noch möglich wäre, es von der mythischen Beimischung zu sondern und zu entscheiden, wie viel zu diesem, wie viel zu jenem Bestandtheile gehöre. Ebenso sprach Usteri die Einsicht aus, wie viel an den evangelischen Mythen geschichtliche Grundlage auf der einen und poëtische Symbolik auf der andern Seite sei, lasse sich nicht mehr unterscheiden, durch kein noch so scharfes kritisches Messer lassen sich diese beiden Elemente jetzt noch von einander sondern, höchstens könne es zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit gebracht werden, dafs bei der einen Sage mehr Historisches zu Grunde liege, bei einer andern mehr das Poëtische und Symbolische vorherrsche.

§. 11.

Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet.

Aber nicht nur unrein gefasst wurde der Begriff des Mythus bei seinem ersten Aufkommen unter den Theologen, sondern auch auf die biblische Geschichte nicht umfassend genug angewendet.

Wie Eichhorn nur an der allerersten Schwelle der A. T.lichen Urgeschichte einen wirklichen Mythus anerkannte, alles Folgende aber als historisch auf natürliche Weise erklären zu müssen glaubte; wie man hierauf eine Zeit lang zwar im A. T. mythische Bestandtheile zugab,

6) Ueber die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Bertholdt's krit. Journal 5, S. 235 ff.

aber im N. T. an nichts dergleichen denken mochte: so mufste, einmal in das N. T. zugelassen, der Mythus auch wieder lange an dessen erster Schwelle, der Kindheitsgeschichte Jesu, stehen bleiben, und jeder weitere Schritt wurde ihm streitig gemacht. Ammon [1]), der ungenannte E. F. in Henke's Magazin und selbst noch Usteri machten einen bedeutenden Unterschied geltend zwischen dem historischen Werthe der Nachrichten von Jesu öffentlichem Leben und von seiner Kindheit. Die Geschichte der letzteren könne unmöglich gleichzeitig geschrieben sein, da damals noch Niemand so sehr auf Jesum geachtet habe; ebensowenig in seinen drei letzten Lebensjahren, weil sie nicht den kämpfenden und leidenden, sondern den verherrlichten Jesus im Sinne habe; also könne sie erst nach seiner Auferstehung verfafst sein. Damals aber liefsen sich keine sichern Nachrichten mehr über die Kindheit Jesu einziehen; denn die Apostel waren nicht selbst Genossen derselben gewesen; Joseph lebte wahrscheinlich nicht mehr; der Maria, welche noch übrig war, hatten sich indefs manche Umstände in der Erinnerung herrlicher ausgemalt, und wurden noch mehr von denen, welche es von ihr hörten, nach ihren Messiasbegriffen, verherrlicht; Manches bildete sich auch ohne historische Nachrichten nach Zeitbegriffen und A. T. lichen Orakeln (wie von der schwanger werdenden Jungfrau) aus. Durch alles dieses aber soll nach jenen Verfassern die Glaubwürdigkeit der Evangelisten bei der folgenden Geschichte des Lebens Jesu nicht das Mindeste verlieren. Ihr Zweck und ihre Aufgabe war blofs, eine sichere Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu zu geben, und in dieser verdienen sie allen Glauben, weil sie theils selbst gegenwärtig gewesen waren, theils, was

1) S. das §. 8. Anm. 5. angeführte Programm. Aehnlich Hase, Leben Jesu, §. 32. (2te Aufl.)

sie schrieben, aus dem Munde anderer glaubwürdiger Zeugen wissen konnten. — Diese Grenzlinie zwischen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu und der Fabelhaftigkeit seiner Jugendgeschichte wurde dadurch noch schärfer gezogen, dafs manche Theologen geneigt waren, die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, welche die Jugendgeschichte enthalten, als unächt und spätere Zusätze zu verwerfen [2].

Wie den ersten Anfang, so fafsten aber bald einige Theologen auch das letzte Ende der Lebensgeschichte Jesu, seine Himmelfahrt, mythisch auf [3], so dafs dieselbe nun an ihren beiden äussersten Rändern von kritischen Zweifeln angefressen wurde, während ihr eigentlicher Kern, die Periode von der Taufe bis zur Auferstehung, immer noch unangetastet bleiben sollte; oder dafs man, wie ein Recensent von Greiling's Leben Jesu sich ausdrückt [4], durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein, und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr, für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich begnügte.

Etwas mehr erweitert findet sich die Anwendung des mythischen Gesichtspunktes bei Gabler [5], wenn er den Unterschied zwischen Wundern, die Jesus that, und solchen, die an ihm vorgiengen, in der Art geltend macht, dafs zwar die letzteren mythisch, die ersteren aber natürlich erklärt werden sollen. Gleich nachher übrigens spricht Gabler wieder so, als ob er mit den oben er-

2) Vgl. Kuinöl, Prolegom. in Matthaeum, §. 3. in Lucam §. 6.

3) z. B. Ammon, in der Diss: Ascensus J. C. in coelum historia biblica, in seinen Opusc. nov.

4) In Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 248.

5) Gabler's neuestes theol. Journal Bd. 7. S 395.

wähnten Theologen blofs die Wunder aus der Kindheit Jesu mythisch zu fassen gesonnen wäre, was eine Beschränkung des vorigen Gesichtspunktes ist, da zwar alle Kindheitswunder in unsern Evangelien an ihm vorgegangene (nicht von ihm gethane) sind, dergleichen aber auch in seinem folgenden Leben manche vorkommen. Ungefähr nach der Gabler'schen Unterscheidung von Wundern Jesu und an Jesu scheint auch Bauer in seiner hebräischen Mythologie die Auswahl dessen eingerichtet zu haben, was er im N. T. mythisch fassen zu dürfen glaubte, indem er nur die übernatürliche Empfängnifs Jesu nebst den ausserordentlichen Umständen bei seiner Geburt, die Scene bei der Taufe, die Verklärung, den Engel in Gethsemane und die am Grabe mythisch behandelte, was zwar Wundergeschichten aus allen Theilen des Lebens Jesu, aber nur solche sind, die an Jesu vorgiengen, nicht von ihm verrichtet wurden, obgleich auch jene nicht vollständig.

Wie unzulänglich und inconsequent ein solches unvollständiges Anwenden des Mythusbegriffs auf die Lebensgeschichte Jesu sei, hat besonders der schon mehrmals angeführte Verfasser der Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten, in welchen der Biograph Jesu arbeiten kann, anschaulich zu machen sich bemüht [6]. Der gemischte Gesichtspunkt, auf welchem die evangelische Erzählung zum Theil als reine Geschichte, zum Theil als mythisch betrachtet wird, verdankt nach ihm seinen Ursprung solchen Theologen, welche die Geschichte nicht aufgeben, und doch auch bei ihren klaren Resultaten sich nicht beruhigen mögen, und auf diesem Mittelwege beide Parteien vereinigen zu können meinen: ein eitles Bemühen, welches der strenge Supranaturalist verketzern, der Rationalist verlachen wird. Indem diese

6) a. a. O. S. 243 f.

Vermittler, bemerkt der Verf., gerne begreiflich machen möchten, was nur irgend möglich ist, so ziehen sie sich alle die Vorwürfe zu, die man der natürlichen Erklärung mit Recht macht; indem sie aber auch noch der Mythe Raum geben,, so trifft sie die Klage über Inconsequenz mit aller ihrer Schwere, der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden kann. Ueberdiefs ist das Verfahren dieser Eklektiker das allerwillkührlichste, da sie meist nach subjectiven Gründen entscheiden, was der Geschichte, und was der Mythe angehören solle, — wenigstens wissen die Evangelisten, die Logik und die ihr angehörige historische Kritik nichts von solchen Unterscheidungen. Den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu anzuwenden, in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen zerstreut zu finden, diefs ist der Standpunkt dieses Verfassers, welcher nicht blofs die Wundererzählungen aus der Kindheit Jesu, sondern auch die aus seinem öffentlichen Leben, und nicht blofs die an ihm vorgegangenen, sondern auch die von ihm verrichteten Wunder unter die Kategorie des Mythischen stellt. In der That will sich auch, den Begriff des Mythus einmal auf die evangelische Geschichte angewendet, eine solche Schranke nirgends ziehen lassen, und sowohl vom Anfang als vom Ende der evangelischen Geschichte dringt das Mythische mit Macht auch in den Kern derselben ein. Setzt man nämlich von vorn herein die Taufe Jesu durch Johannes als den Endpunkt des Mythischen: so ist nicht nur diese selbst noch mythisch erzählt, sondern es folgt auf sie die von Vielen gleichfalls mythisch gefasste Versuchungsgeschichte; einmal aber durch jene Pforte eingedrungen, weifs ich nicht, ob der Mythusbegriff nicht auch noch andere Erzählungen aus der Periode des öffentlichen Lebens Jesu sich vindiciren wird, wie das Wandeln auf dem Meer, den Stater im

Fischmaul u. dgl. Ebenso, wenn man am Ende der Geschichte Jesu zwar die Himmelfahrt mit ihren Engeln der mythischen Auffassung preifsgeben will: so findet sich doch auch in der Engelerscheinung am Grabe des Auferstandenen etwas Analoges, und noch weiter zurück in dem Engel in Gethsemane etwas, das deutlich nach Legende schmeckt, endlich selbst die am Anfange der Leidensverkündigung stehende Verklärungsgeschichte will sich so wenig als die Himmelfahrt einer historischen Auffassung bequemen: so dafs, jener willkührlichen Grenzmarken spottend, das Mythische auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein kommt.

Wenn de Wette den drei ersten Evangelien einen sagenhaften und zum Theil sogar mythischen Charakter zuschreibt, und aus diesem ihre Abweichung in den Erzählungen und selbst in ihrer Darstellung der Reden und Lehren Jesu erklärt [7]); wenn er das Wunder bei Jesu Taufe als Mythus betrachtet [8]); wenn er zugiebt, dafs manche von Jesu angeblich verrichtete Wunder in der Ueberlieferung entstanden, oder doch vergröfsert worden seyn mögen [9]), und endlich selbst den Zweifel stehen läfst, ob Jesus leiblich oder nur geistig auferstanden und wiedererschienen sei [10]): so scheint er ziemlich auf demselben Standpunkte mit dem zuletzt angeführten Verf. zu stehen, und man begreift schwer, wie er dazu kommt, den Standpunkt jener Abhandlung als zu weit geführte mythische Ansicht zu bezeichnen [11]). Es mag diefs wohl daher rühren, dafs de Wette das Johannes-Evangelium als Richtschnur der Kritik für den Inhalt der Geschichte

7) Biblische Dogmatik §. 226. (2te Auflage.)

8) a. a. O. §. 208.

9) a. a. O. §. 222.

10) a. a. O. §. 224.

11) §. 226. Anm. a.

und Lehre Jesu gebrauchen zu können glaubt [12]); wozu noch in dem ganzen der Geschichte Jesu gewidmeten Abschnitt seiner biblischen Dogmatik ein gewisses Schwanken zwischen mythischer und natürlicher Erklärung kommt [13]).

Die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs von philosophischem Mythus, welchen man aber in Beziehung auf das alte und neue Testament besser als den dogmatischen bezeichnet, auf das Leben Jesu war schon 1799 in der anonymen Schrift über Offenbarung und Mythologie gemacht worden. Das ganze Leben Christi, heifst es hier, was er im Allgemeinen thun sollte und wollte, war lange vorher in der Idee und Anschauung der Juden abgezeichnet. Jesus als Individuum war nicht so da, lebte nicht wirklich so, wie er nach den Erwartungen jenes Volkes gelebt haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Annalen, die seine Thaten berichten, übereinstimmen, ist durchaus wirkliche Thatsache. Aus verschiedenen Volksbeiträgen bildete sich eine Volksstimme von seinem Leben, und nach dieser erst sind die Evangelien gemacht [14]). Freilich bemerkte dagegen ein Recensent, der Verfasser scheine doch weniger Historisches anzunehmen, als den Erzählungen wirklich zum Grunde liege; er hätte besser gethan, sich durch nüchterne Kritik des Einzelnen, als durch einen allgemeinen Skepticismus leiten zu lassen [15]).

12) In ebendems. §.

13) Vgl. besonders die §§. 222 und 224.

14) S. 103 f.

15) In Gabler's neuestem theolog. Journal Bd. 6. 4tes Stück. S. 350.

§. 12.

Bestreitung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte.

Durch den im Bisherigen dargelegten mythischen Gesichtspunkt für die biblische Geschichte hatte man sich der alten allegorischen Auslegung wieder genähert. Denn während die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten sammt der schmähenden der Naturalisten der Richtung angehört, welche mit Aufopferung des göttlichen Gehaltes der heiligen Geschichte die leere historische Form derselben festhält: so geht die mythische wie die allegorische darauf aus, lieber umgekehrt mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten eine absolute Wahrheit festzuhalten. Nach der den beiden letzteren Erklärungsarten (wie auch der moralischen) zum Grunde liegenden Ansicht giebt der Geschichtschreiber zwar etwas scheinbar Historisches: aber ihm bewufst oder unbewufst [1]) hat ein höherer Geist dieses Geschichtliche als blofse Hülle einer übergeschichtlichen Wahrheit oder Meinung zubereitet, und nur der wesentliche Unterschied findet zwischen den zuletzt angeführten Erklärungsweisen statt, dafs nach der allegorischen dieser höhere Geist unmittelbar der göttliche selbst, nach der mythischen der Geist eines Volks oder einer Gemeinde (nach der moralischen in der Regel der des

1) Nach Philo hat Moses selbst den tieferen Sinn seiner Schriften beabsichtigt, s. Gfrörer I, S. 94.; auch nach Origenes Comm. in Joann. Tom. 6, §. 2. Tom. 10, §. 4., hat der Prophet und Evangelist ein gewisses Bewufstsein des tieferen Sinns seiner Worte und Erzählungen: der mythischen Ansicht zufolge wird sich der Berichterstatter der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in der Form jener Erzählung bewufst. Das Nähere hierüber unten, §. 14.

auslegenden Subjectes) ist, und somit die Erzählung nach der ersteren Ansicht aus übernatürlicher Eingebung sich herschreibt, nach der andern auf dem natürlichen Wege der Sagenbildung sich entwickelt hat; womit noch diefs zusammenhängt, dafs die allegorische Auslegung (und die moralische) mit der ungebundensten Willkühr jeden Gedanken, den sie für gotteswürdig (moralisch) hält, der Geschichte als Inhalt unterschieben kann, wogegen die mythische durch die Rücksicht auf die Angemessenheit an den Geist und die Vorstellungsweise eines Volks und einer Zeit in Aufsuchung der den Erzählungen zum Grunde liegenden Ideen gebunden ist.

Gegen diese neue Ansicht von der heiligen Geschichte sprachen sich übrigens beide Partheien, Orthodoxe, wie Rationalisten, aus. Gleich Anfangs, so lange die mythische Auffassung noch innerhalb der Grenzen der A. T.lichen Urgeschichte stand, hat sich von ersterer Seite namentlich Hess gegen dieselbe geäussert [2]). So unglaublich man es finden mag, so läuft doch der ganze Inhalt seiner ziemlich umfangreichen Abhandlung auf die drei Schlüsse hinaus, welche jede weitere Bemerkung überflüssig machen, ausser der, dafs Hess keineswegs der letzte Orthodoxe war, welcher die mythische Erklärungsart durch solche Waffen bekämpfen zu können meinte. 1) Mythen sind uneigentlich zu verstehen; nun wollen aber die biblischen Geschichtschreiber eigentlich verstanden seyn: folglich erzählen sie keine Mythen. 2) Mythologie ist etwas Heidnisches; die Bibel ist ein christliches Buch: also enthält sie keine Mythologie. Der dritte Schlufs ist complicirter, und wie sich unten zeigen wird, auch mehrsagend: Wenn blofs in den ältesten biblischen Büchern,

2) Grenzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythus u. s. f., und was wirkliche Geschichte ist. In seiner Bibliothek der heiligen Geschichte 2. Bd. S. 155 ff.

die weniger historisch verbürgt sind, Wunderbares vorkäme, in den späteren aber nicht mehr, so könnte man das Wunderbare für ein Kennzeichen des Mythischen halten; nun aber kommt das Wunderbare in den späteren, unläugbar historischen Büchern noch ebenso vor, wie in den frühsten: folglich kann es nicht als ein Kriterium des Mythischen gelten. Selbst die schaalste natürliche Erklärung, wenn sie nur noch etwas von Geschichte stehen liefs, mochte sie auch jeden höheren Inhalt derselben vernichten, war diesen Orthodoxen noch lieber, als die mythische Auslegung. Das Schlechteste von natürlicher Deutung ist doch gewifs jene Eichhorn'sche Ansicht von dem Baum der Erkenntnifs als einem Giftbaum, indem hier die Erzählung vom Sündenfall in dem Stande der tiefsten Erniedrigung und Entäusserung von ihrem absoluten Gehalte erscheint, wogegen desselben Gelehrten spätere mythische Erklärung der Erzählung einen immerhin würdigen Gedankeninhalt in derselben findet [3]. Dennoch erklärte sich Hess mit der ersteren Deutung weit mehr zufrieden, und nahm sie gegen die spätere, mythische in Schutz [4]: — so gewifs ist es, dafs einem solchen Supranaturalismus nach der Weise der Kinder die farbige historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Inhalte, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenen bunten Rock ausgezogen.

So unangenehm es aber den Orthodoxen war, durch die aufkommende mythische Erklärungsweise in ihrem historischen Glauben gestört zu werden, so waren doch die Rationalisten nicht minder ungehalten, dafs das verschlungene Gewebe ihres Pragmatismus durch dieselbe zerrissen, und die Kunststücke ihres natürlichen Erklärens

3) s. o. §. 6.

4) Bibl. d. h. G. 2, S. 251 f.

nun mit Einemmale für verlorene Mühe erklärt werden sollten. Nur ungern läfst Dr. Paulus die Ahnung an sich kommen, dafs man in Bezug auf seinen Commentar vielleicht ausrufen werde: wozu alle die Mühe, dergleichen Legenden historisch zu erklären? wie sonderbar, dafs man Mythen wie Geschichte behandeln, wunderbare Dichtungen nach dem Causalgesetze sich begreiflich machen will [5])! Der Quälerei seiner natürlichen Erklärungen gegenüber erscheint dem genannten Theologen die mythische Auffassungsweise nur als eine Geistesträgheit, welche mit der evangelischen Geschichte auf dem leichtesten Wege fertig zu werden wünsche, defshalb alles Wundersame und Schwerverständliche durch das dunkle Wort: Mythus, auf die Seite schiebe, und um sich der Mühe der Sonderung des Wunderbaren vom Natürlichen, des Factums vom Urtheil zu überheben, die ganze Erzählung in die *camera obscura* alter heiliger Sage zurückstelle [6]).

Mit noch stärkerer Mifsbilligung hatte sich Greiling gegen Krug's Empfehlung der genetischen d. h. mythischen Wundererklärung ausgesprochen, aber es war ihm begegnet, fast mit jedem Streiche, den er auf diese führen wollte, vielmehr seine eigene, natürliche Auslegungsweise zu treffen. Unter allen Versuchen, meinte er, dunkle Stellen des N. T. aufzuklären, könne schwerlich einer der ächthistorischen Auslegung, der Ausmittelung der eigentlichen Thatsachen und ihrer verständigen Absicht nachtheiliger sein (d. h. dem Fürwitz natürlicher Erklärer mehr Abbruch thun), als der Versuch, mit Hülfe einer dichtenden Phantasie (so verhält sich die des natürlichen Erklärers, wenn er Nebenumstände einschiebt, von welchen im Text keine Spur ist; der mythische Erklärer verhält sich nicht dichtend, sondern nur Dichtung erken-

5) Exegetisches Handbuch I, a, S. 1. 71.

6) a. a. O. S. 4.

nend und aufdeckend) der Geschichtserzählung aufzuhelfen. Eine solche unnöthige, willkührliche Dichtung der Phantasie ist nach Greiling die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder (setzt man noch einen grübelnden Verstand dazu, so ist genau die natürliche Erklärung geschildert). Viele Thatsachen, die sich als solche wohl noch retten lassen, heifst es weiter, werden dadurch entweder in das Fabelland gespielt, oder an deren Stelle selbsterfundene Dichtungen gesetzt (mit Unterschiebung solcher Dichtungen giebt sich nur etwa die historisch-mythische Erklärungsweise ab, aber eben sofern sie keine ächt-mythische, sondern mit der natürlichen identisch ist). Namentlich eine Erklärung der Wunder, meint Greiling, dürfe das Factum selbst nicht verändern und durch die Auslegung taschenspielerisch ein andres unterschieben (was nur die natürliche Erklärung thut), sonst würde ja das dem Verstand anstöfsige Object nicht erklärt, sondern das vorausgesetzte Factum geläugnet, womit die Aufgabe nicht gelöst wäre (es ist falsch, zu behaupten, dafs ein Factum zur Erklärung vorliege; was unmittelbar vorliegt, ist nur ein Bericht, von welchem erst ausgemacht werden mufs, ob ihm ein Factum zum Grunde liegt, oder nicht). Statt dessen müssen nach dem angeführten Gelehrten namentlich die von Jesu verrichteten Wunder natürlich, näher psychologisch, erklärt werden, wobei man dann am wenigsten Ursache habe, die erzählten Thatsachen zu verändern, zu beschneiden, mit Dichtungen so lange zu versetzen, bis sie selbst zur Dichtung werden (mit welchem Rechte diefs der natürlichen Erklärungsweise nachgerühmt wird, geht schon aus dem Bisherigen hervor) [7]).

Ein eigenes Werk über die Unzuläfsigkeit der mythischen Auffassung des Historischen im N. T. hat neuestens

7) Greiling in Henke's Museum 1, 4, S. 621 ff.

Heydenreich zu schreiben angefangen. Er geht theils die äusseren Zeugnisse über den Ursprung der Evangelien durch und findet mit ihrer hiedurch documentirten Abkunft von Aposteln und Apostelschülern die Annahme mythischer Elemente in denselben unverträglich; theils untersucht er die Beschaffenheit ihrer Darstellungen und findet diese der Form nach so schlicht und einfach, und doch so ausführlich und genau, wie man es nur von Augenzeugen oder solchen, die diesen nahe standen, erwarten könne; dem Inhalt nach aber auch diejenigen Erzählungen, welche einen wunderhaften Charakter haben, so gotteswürdig, dafs nur Wunderscheue veranlafsen könne, an ihrer historischen Wahrheit zu zweifeln. Ob nämlich gleich Gott für gewöhnlich nur mittelhar auf die Welt einwirke, so werde doch, meint Heydenreich, hiedurch nicht ausgeschlossen, dafs er nicht bisweilen ausnahmsweise auch unmittelbar auf dieselbe sollte wirken können, sobald er es zur Erreichung eines besondern Zweckes nöthig finde, und es wird sofort an den einzelnen göttlichen Eigenschaften der Reihe nach gezeigt, wie ihnen ein solches Einwirken nicht widerspreche, und an den einzelnen Wundergeschichten, wie bei ihnen gerade ein göttliches Eingreifen jedesmal ganz besonders schicklich gewesen sei.

Doch diese und ähnliche Einwendungen gegen die mythische Auffassung evangelischer Erzählungen, wie sie in einer Masse von Schriften, namentlich in den neueren Evangeliencommentaren vorliegen, werden im Folgenden von selbst ihre Stelle und ihre Erledigung finden.

§. 13.

Möglichkeit von Mythen im N. T. nach äusseren Gründen.

Die Behauptung, dafs in den biblischen Büchern sich Mythen finden, läuft freilich dem Bewufstsein des gläubigen Christen geradezu entgegen. Dieser, sofern sein

Blick auf die christliche Gemeinschaft eingeschränkt ist, in welcher er lebt, weifs gar nicht anders, als dafs, was deren heilige Bücher ihm erzählen, buchstäblich so geschehen sei; es kommt ihm kein Zweifel, stört ihn keine Reflexion. Ist sein Horizont bis dahin erweitert, dafs er seine Religion neben andern erblickt und sie mit diesen vergleicht, so gestaltet sich sein Urtheil dahin fort: was die Heiden von ihren Göttern, die Muhamedaner von ihrem Propheten erzählen, sei freilich erdichtet; was dagegen die biblischen Bücher von den Thaten Gottes, Christi und der übrigen Gottesmänner, das sei wahr. Diefs ist der zur allgemeinen Vorstellung auch in der Theologie gewordene Satz, das Christenthum unterscheide sich von den heidnischen Religionen dadurch, dafs es nicht, wie diese, eine mythische, sondern eine historische Religion sei.

So jedoch, ohne nähere Bestimmung und Begründung, ist dieser Satz blofses Product der Befangenheit des Individuums in der ihm anerzogenen Glaubensform, der Unfähigkeit, sich zu dieser in ein andres als affirmatives, zu den übrigen in ein andres als negatives Verhältnifs zu setzen; ein Vorurtheil ohne allen wissenschaftlichen Werth, das sich bei der ersten Erweiterung des geschichtlichen Blickes von selbst auflöst. Denn versetzen wir uns nun in eine andere Religionsgemeinschaft: so meint der gläubige Muhamedaner, nur in seinem Koran Wahres anzutreffen, in unserer Bibel aber grofsentheils Fabelhaftes; der heutige Jude sieht nur im A. T. eine wirkliche, göttliche, Geschichte, im N. T. aber nicht, und eine ähnliche Bewandtnifs hat es mit den Bekennern der alten heidnischen Religionen vor der Periode des Synkretismus gehabt. Wer soll nun Recht haben? Alle zusammen unmöglich, da ihre Behauptungen einander auschliessen. Aber welcher Einzelne? Jeder behauptet es von sich; die Ansprüche sind gleich: was soll nun entscheiden?

Der Ursprung der einzelnen Religionen? Jede schreibt sich einen göttlichen zu; nicht nur die christliche will vom Sohne Gottes, und die jüdische von Gott durch Moses, sondern auch die muhamedanische von einem Propheten aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung gestiftet sein, und ebenso führten die Griechen ihre Cultur auf die Einsetzung durch Götter zurück.

„Aber dieser göttliche Ursprung ist bei keiner so urkundlich belegt als bei der hebräischen und christlichen Religion; während die Mythenkreise bei Griechen und Römern aus Sammlungen unverbürgter Sagen bestehen: ist die biblische Geschichte von Augenzeugen, oder doch von solchen geschrieben, welche einerseits durch ihr Verhältnifs zu Augenzeugen in den Stand gesetzt waren, die Wahrheit zu berichten, und deren offenkundige Rechtschaffenheit andrerseits an dem Vorhandensein des guten Willens hiezu nicht zweifeln läfst." — Allerdings würde es für die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte von entscheidendem Gewichte sein, wenn es bewiesen wäre, dafs sie von Augenzeugen, oder doch nahen Zeitgenossen der Begebenheiten beschrieben ist; denn obwohl auch bei Augenzeugen Irrthümer und also falsche Berichte sich einschleichen können: so hat doch die Möglichkeit absichtslosen Irrthums (der absichtliche Betrug macht sich ohnehin leicht bemerklich) hier ungleich engere Grenzen, als wo der Erzähler durch einen längeren Zeitraum von den Begebenheiten getrennt ist, und seine Nachrichten aus dem Munde Anderer schöpfen mufs.

Doch diese angebliche Augenzeugenschaft oder Zeitnähe der biblischen Schriftsteller in Bezug auf die von ihnen erzählten Begebenheiten ist vorerst gleichfalls nur Vorurtheil, das seine nächste Veranlassung in den Ueberschriften hat, welche die biblischen Bücher in unsrem Kanon führen. Da ist jenen Büchern, welche den Auszug der Israeliten aus Aegypten und ihre Wanderung

durch die Wüste beschreiben, der Name Moses vorgesetzt, welcher hiebei ihr Führer war, also freilich, wenn er nicht absichtlich lügen wollte, eine wahre Geschichte dieser Begebenheiten liefern mufste, und wenn sein Verhältnifs zur Gottheit, wie es in diesen Büchern beschrieben wird, historisch ist, wohl auch vermöge desselben die frühere Geschichte glaubhaft wiederzugeben im Stande war. Ebenso bei den Berichten über das Leben und die Schicksale Jesu lauten zwei Ueberschriften auf Matthäus und Johannes, zwei Männer, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesu, deren Augenzeugen sie nahezu vom Anfange bis zum Ende gewesen waren, auf's Glaubwürdigste beschreiben, und theils vermöge ihres vertrauten Umgangs mit Jesu und dessen Mutter, theils vermöge des höheren Beistands, welchen, dem Einen von ihnen zufolge, Jesus seinen Jüngern verheifsen haben soll, auch über die Begebenheiten seiner Jugend, von welchen der Andere einige berichtet, Kunde erhalten konnten.

Allein wie wenig auf die Ueberschriften zu gehen ist, welche alte, namentlich heilige, Schriften auf der Stirne tragen, ist theils an sich leicht einzusehen, theils in Bezug auf die biblischen Bücher längst erwiesen. In den angeblichen Büchern Mosis ist auch dessen Tod und Begräbnifs gemeldet: wer glaubt heut zu Tage noch, dafs diefs Moses selbst auf prophetische Weise im Voraus geschrieben habe? Unter den Psalmen tragen manche den Namen Davids, welche das Unglück des Exils voraussetzen, und Daniel, einem Juden des babylonischen Exils, werden Weissagungen in den Mund gelegt, die nicht vor Antiochus Epiphanes geschrieben sein können. Es ist ein unumstöfslicher Satz der Kritik, dafs die Ueberschriften der biblischen Bücher an sich vorerst nichts, als bald das Vorgeben des Verfassers, bald aber auch nur die Meinung des jüdischen oder christlichen Alterthums, über den Ursprung derselben enthalten; Punkte,

von welchen der erste nichts beweisen kann, bei dem zweiten aber Alles auf folgende Stücke ankommt: 1) wie alt diese Meinung sei, und von was für Gewährsmännern sie ausgehe? und 2) wiefern die Beschaffenheit der in Frage stehenden Schriften mit derselben übereinstimme? jenes die sogenannten äusseren, dieses die inneren Gründe für die Aechtheit der biblischen Bücher. In Bezug auf die Evangelien nun, mit welchen wir es hier allein zu thun haben, hat die ganze folgende Arbeit keinen anderen Zweck, als im Einzelnen die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen, und damit auch die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihres Ursprungs von Augenzeugen, oder überhaupt genau Unterrichteten, aus inneren Gründen zu untersuchen; die äusseren Zeugnisse hingegen mögen hier in der Einleitung, doch nur insoweit, geprüft werden, als nöthig ist, um einzusehen, ob sie für sich ein bestimmtes Ergebnifs liefern, welches mit dem der inneren Gründe möglicherweise in Streit gerathen könnte; oder ob sie, für sich unzulänglich, die Entscheidung der Untersuchung nach inneren Gründen überlassen.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts n. Ch. waren, wie wir aus den Schriften der drei Kirchenlehrer, Irenäus, Klemens von Alexandrien und Tertullian ersehen, unsere vier Evangelien als Schriften von Aposteln und Apostelschülern in der rechtgläubigen Kirche anerkannt, und aus der Mehrzahl anderer ähnlichen Producte als die ächten Nachrichten über Jesum ausgeschieden. Das erste nach der Ordnung unseres Kanon sollte von Matthäus, der in sämmtlichen Katalogen als einer der zwölf Apostel vorkommt, das vierte von Johannes, dem Lieblingsjünger des Herrn; das zweite von Markus, dem Dolmetscher des Petrus; das dritte von Lukas, dem Begleiter des Paulus, verfafst sein [1]). Doch auch von älteren Schriftstellern

1) S. die Stellen bei de Wette, Einleitung in d. N. T. §. 76.

sind uns, theils in deren eigenen Werken, theils in anderen, Zeugnisse hiefür erhalten.

Auf das erste Evangelium wird gewöhnlich das Zeugnifs bezogen, welches wir von Papias, Bischof von Hierapolis, haben, der Ἰωάννου ἀκουστής gewesen, und unter Marc Aurel (161—180) Märtyrer geworden sein soll [2]), dafs der Apostel Matthäus τὰ λόγια (τὰ κυριακὰ) aufgeschrieben habe [3]). Die Wortbedeutung von λόγια urgirend, hat neuestens Schleiermacher hierunter nur eine Sammlung der Reden Jesu verstehen wollen [4]); allein, wo Papias von Markus spricht, gebraucht er σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιεῖσθαι und τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα γράφειν als Wechselbegriffe: woraus man sieht, dafs auch jenes eine die Thaten und Schicksale Jesu umfassende Schrift bezeichnet [5]), und die Kirchenväter Recht hatten, das Zeugnifs des Papias von einer vollständigen Evangelienschrift zu verstehen [6]). Dieselben bezogen nun zwar dieses Zeugnifs bestimmt auf unser erstes Evangelium; allein auf dieses findet sich in den Worten des apostolischen Vaters nicht nur keine Hinweisung, sondern unmittelbar identisch mit demselben kann die Apostelschrift, von welcher er spricht, schon defswegen nicht sein, weil nach der Angabe des Papias Matthäus ἑβραΐδι διαλέκτῳ schrieb, — und dafs nun unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung dieser hebräischen Urschrift sei, wird von den Kirchenvätern blofs vorausgesetzt [7]). Aussprüche Jesu nun und Erzählungen

2) S. Gieseler, K. G. 1, S. 115 f.

3) Euseb. H. E. 3, 39.

4) Ueber Papias Zeugnisse von unsern beiden ersten Evangelien, in Ullmann's Studien, 1832, 4, S. 736 ff.

5) Wie Lücke nachgewiesen hat, Studien, 1833, 2, S. 499 f.

6) S. bei de Wette, a. a. O. §. 97.

7) Hieron. de vir. illustr. 3.

über denselben, welche mehr oder minder genau Abschnitten in unserem Matthäus entsprechen, finden wir in den, freilich nicht durchaus ächten [8]), Werken der übrigen apostolischen Väter mehrere angeführt; aber theils so, dafs sie auch aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft sein können, theils so, dafs die Verfasser, wo sie sich auf schriftliche Quellen berufen, diese nicht gerade als apostolisch bezeichnen [9]). Justins des Märtyrers († 166) Anführungen kommen nicht selten auch mit Stellen unseres Matthäus überein; doch hat er zugleich Elemente, die sich überhaupt in unsern Evangelien nicht so finden, und er bezeichnet die Schriften, aus welchen er schöpft, nur überhaupt als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποςόλων*, oder *εὐαγγέλια*, ohne näher die einzelnen Verfasser namhaft zu machen [10]). Auch der Bestreiter des Christenthums, Celsus (nach 150), spricht davon, dafs die Schüler Jesu dessen Geschichte beschrieben haben [11]) und deutet auf unsre jetzigen Evangelien hin, wenn er von der Abweichung der Nachrichten über die Zahl der Engel bei der Auferstehung Jesu spricht [12]): aber eine bestimmtere Angabe einzelner Verfasser findet sich auch bei ihm, so viel wir aus Origenes entnehmen können, nicht.

Von demselben Papias, welcher die Notiz über Matthäus giebt, ist uns ein Zeugnifs darüber erhalten, und zwar aus dem Munde des *πρεσβύτερος* (Johannes), dafs Markus, der nach ihm *ἑρμηνευτὴς Πέτρȣ* war, aus der Erinnerung an dessen Lehrvorträge die Reden und Thaten

8) Gieseler, a. a. O. S. 113 ff.

9) de Wette, Einl. in die Bibel A. u. N. T., 1. Thl., (Einl. in d. A. T.) §. 18.

10) de Wette a. a. O. §. 19, und Einl. in d. N T. §. 66 f.

11) Bei Origenes, c. Cels. 2, 16.

12) a. a. O. 5, 56.

Jesu aufgezeichnet habe [13]). Dafs diefs auf unser zweites Evangelium gehe, setzen die Kirchenschriftsteller zwar ebenfalls voraus; aber nicht nur sagt davon die Stelle des Papias nichts, sondern sie pafst auch auf dieses Evangelium gar nicht. Denn aus Erinnerungen an die Vorträge des Petrus, also aus einer eigenen, ursprünglichen Quelle, kann unser zweites Evangelium nicht geflossen sein, da es nachweislich aus dem ersten und dritten, sei es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben ist [14]). Ebensowenig will auf das in Rede stehende Evangelium das passen, was Papias weiter sagt, dafs Markus ὀ τάξει geschrieben habe. Denn eine falsche chronologische Anordnung kann er hiemit nicht meinen, da er dem Markus die strengste Wahrheitsliebe zuschreibt, welche, verbunden mit dem Bewufstsein, keine Mittel dazu zu haben, ihn von jedem Versuch eine Zeitordnung zu Stande zu bringen, abhalten mufste; völliges Verzichten aber auf chronologischen Zusammenhang, was Papias allein ihm kann zuschreiben wollen, findet sich im zweiten Evangelium ganz und gar nicht. [15]) — Was kann es bei so bewandten Umständen beweisen, wenn in ähnlicher Art, wie an das erste, auch an unser zweites Evangelium Anklänge bei den ältesten Kirchenschriftstellern sich finden?

Dafs Lukas, des Paulus Gefährte, ein Evangelium geschrieben, dafür fehlt ein Beleg von dem Alter und Gewichte des Papianischen Zeugnisses für Matthäus und

13) Euseb. H. E. 3, 39.

14) Diefs ist zur Evidenz erhoben durch Griesbach in der *Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur.* In dessen *opuscula acad. ed.* Gabler Vol. 2. No. XXII. Vgl. Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825.

15) Vgl. Schleiermacher a. a. O.

Markus, da Marcion (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) sein Evangelium, das die Kirchenlehrer als einen verstümmelten Lukas bezeichnen, nicht selbst von Lukas, (sondern unmittelbar von Christus und den Schlufs von Paulus) ableitete [16]: so dafs das Evangelium Marcions ein Beleg nur dafür ist, dafs unser drittes Evangelium schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden und in Geltung war, nicht dafs es bestimmt dem genannten Apostelgehülfen zugeschrieben wurde. Ein Zeugnifs eigenthümlicher Art aber, zwar auch nicht gerade dafür, von Lukas, aber doch von einem zeitweisen Begleiter des Apostels Paulus herzurühren, hat dasselbe in der Apostelgeschichte, welche laut des Proömiums beider Schriften, womit die übrige Eigenthümlichkeit derselben nicht im Widerspruche steht, von demselben Verfasser oder Sammler, wie das Evangelium, herrührt. In der Apostelgeschichte nämlich fafst in einigen Abschnitten der zweiten Hälfte (16, 10–17. 20, 5—15. 21, 1—17. 27, 1–28, 16.) der Verfasser den Apostel Paulus und sich selbst in der ersten Person des Plural (*ἐξητήσαμεν — προςκέκληται ἡμᾶς* u. s. f.) zusammen, wodurch er sich mithin als dessen Begleiter zu erkennen giebt. Freilich ist hiemit der bald schwankende, bald wunderhafte, oder gar ächten paulinischen Briefen widersprechende Inhalt mancher anderweitigen Berichte des Buchs über den Apostel so schwer zu vereinigen, auch bleibt es so unbegreiflich, warum der Verfasser sich weder im Eingange der A. G. noch in dem des Evangeliums auf dieses Verhältnifs zu einem der angesehensten Apostel beruft, dafs schon die Vermuthung aufgestellt worden ist, es mögen vielleicht jene Stellen, wo der Erzähler von sich als Theilnehmer an den Begebenheiten spricht, einer fremden, von ihm

16) S. b. de Wette a. a. O. §. 70, not. b).

nur eingeschalteten, Denkschrift angehören [17]). Doch auch diese Auskunft bei Seite gelassen, so könnte ja der Begleiter des Paulus seine beiden Schriften möglicherweise zu einer Zeit und in Verhältnissen verfaſst haben, wo ihn kein apostolischer Einfluſs mehr gegen die Einflüsse der Tradition sicherte, deren Erzählungen darum, weil er sie früher von Paulus nicht gehört hatte, zu verwerfen, er sich, waren sie nur erbaulich und auf seinem, die Wunder keineswegs scheuenden, Standpunkte glaublich, unmöglich bewogen finden konnte. Nun aber meint man, da die Apostelgeschichte mit der zweijährigen römischen Gefangenschaft Pauli abbricht, so müsse diese zweite Arbeit des Apostelschülers eben während jener Zeit, 63—65 n. Ch., vor der Entscheidung der Sache des Apostels, und könne somit die erste, das Evangelium, gleichfalls nicht später geschrieben sein [18]). Allein jenes Abbrechen der Apostelgeschichte kann noch manche andere Gründe haben [19]), und reicht für sich allein in keinem Falle hin, um über den historischen Werth des Evangeliums zu entscheiden.

Ueber Johannes könnten wir ein ähnliches Zeugniſs, wie das des Papias über Matthäus ist, von Polykarpus erwarten, welcher († 167) den genannten Apostel noch gesehen und gehört haben soll [20]). Zwar daſs wir nun in dem Briefe, den wir noch von ihm haben, nichts hierüber finden, kann nichts dagegen beweisen, so wenig als die mehr oder minder deutlichen Anklänge an die johanneischen Briefe bei mehreren apostolischen Vätern [21])

17) de Wette, a. a. O., §. 114.
18) de Wette, §. 116.
19) bei de Wette, a. a. O.
20) Euseb. H. E. 5, 20. 24.
21) bei de Wette, §. 109.

dafür; wohl aber mufs es Wunder nehmen, dafs des Polykarpus Freund und Schüler, Irenäus, welcher die johanneische Abfassung des Evangeliums bereits wider Gegner zu vertheidigen hatte, weder bei dieser Gelegenheit, noch sonst irgendwo in seinem weitläuftigen Werke auf die in dieser Sache gewichtige Auctorität des apostolischen Mannes sich beruft [22]). Ungewifs, ob schon von Anfang unter des Apostels Johannes Namen, begegnet uns das vierte Evangelium zuerst bei den Valentinianern und Montanisten, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts; woran sich aber sogleich der Widerspruch der sogenannten Aloger knüpft, welche das johanneische Evangelium verwarfen und dem Cerinth zuschrieben, theils weil die Montanisten aus demselben die Idee ihres Paraklet entlehnten, theils aber auch weil es mit den drei übrigen Evangelien nicht zusammenzustimmen schien [23]). Die erste Anführung einer Stelle desselben unter dem Namen des Johannes findet sich bei Theophilus von Antiochien (um's Jahr 172) [24]).

So sagen uns die ältesten Zeugnisse bald zwar, dafs ein Apostel oder apostolischer Mann ein Evangelium geschrieben, aber nicht, ob es dasjenige war, welches später in der Kirche unter seinem Namen in Umlauf kam; bald, dafs ähnliche Schriften vorhanden waren, aber nicht, dafs sie mit Bestimmtheit einem gewissen Apostel oder Begleiter eines Apostels zugeschrieben wurden: und doch, mit aller ihrer Unbestimmtheit, reichen diese Nachrichten nicht über den Anfang des zweiten Drittheils vom zweiten Jahrhundert hinauf, während die bestimmten Anführungen erst nach der Mitte des Jahrhunderts ihren Anfang nehmen. Die Apostel aber waren aller Wahrschein-

22) de Wette, a. a. O.

23) de Wette, a. a. O. u. Gieseler K. G. 1, S. 154.

24) Ad Autol. 2.

lichkeitsberechnung nach, selbst den Johannes nicht ausgenommen, (er soll um's Jahr 100 n. Ch. gestorben sein [25]), über dessen Alter und Ende übrigens frühzeitig gefabelt worden ist [26]), noch im ersten Jahrhundert heimgegangen. Welcher weite Spielraum, ihnen Schriften beizulegen, welche sie nicht geschrieben hatten! Die Apostel, zerstreut, sterben in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nach und nach ab; die evangelische Verkündigung breitet sich im römischen Reiche allmählig aus und fixirt sich mehr und mehr nach einem bestimmten Typus. Daher so mancher mit Stellen unsrer jetzigen Evangelien gleichlautende Spruch, welchen wir bei den ältesten Kirchenschriftstellern ohne Angabe einer Quelle angeführt finden, ohne Zweifel aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft ist; bald aber wurde diese Tradition in verschiedenen Schriften, zu denen einer vielleicht auch ein Apostel die Grundlinien lieferte, aufgefafst, Schriften, welche Anfangs noch keine feste Gestalt, und daher manche Umgestaltungen zu erleiden hatten, wie das Beispiel des Hebräerevangeliums und die Anführungen Justins zeigen. Diese Schriften waren zuerst, wie es scheint, nicht nach bestimmten Urhebern, sondern nur etwa, wie das Hebräerevangelium, nach dem Kreise der Leser benannt, bei welchen jede derselben zuerst im Gebrauche war; übrigens ergab sich natürlich die Voraussetzung, dafs die Nachrichten über Jesum von seinen Schülern werden aufgezeichnet worden sein, daher bei Justin und Celsus die Ableitung der evangelischen Schriften von den Aposteln überhaupt; erst zuletzt hat wohl das Streben nach Bestimmtheit veranlafst, diesen Schriften einzelne Apostel und Apostelschüler zu Verfassern zu geben, wobei namentlich locale Verhältnisse, welcher Apostel in

25) b. Gieseler, S. 110.

26) Ders. ebds. u. de Wette, a. a. O. §. 108.

einer Gegend besonders gewirkt hatte, oder in besonderem Ansehen stand, oder auch Sagen, dafs dieser oder jener eine ähnliche Schrift verfafst habe, zu Hülfe gekommen sein mögen. So wurde wenigstens das Hebräerevangelium erst in späterer Zeit *evangelium juxta duodecim apostolos* und *secundum Matthaeum* genannt [27].

Indefs auch zugegeben, dafs wir in keinem unserer Evangelien den Bericht eines Augenzeugen haben, scheint doch schon das undenkbar zu sein, dafs in einer Zeit, wo so manche Augenzeugen noch lebten, in Palästina selbst sich unhistorische Sagen über Jesum, und Sammlungen von solchen, gebildet haben sollen. Dafs nun erstlich zu Lebzeiten der Apostel bereits Sammlungen von Erzählungen aus dem Leben Jesu in allgemeinen Umlauf gekommen, und dafs namentlich eines von unsern Evangelien einem Apostel bekannt und von ihm anerkannt worden sei, wird niemals bewiesen werden können. Was aber das Entstehen einzelner Anekdoten betrifft: so darf man sich nur die Vorstellungen von Palästina und von Augenzeugen näher entwickeln, um zu sehen, dafs sie die Entstehung von Sagen in so früher Zeit keineswegs undenkbar machen. Zugegeben, dafs sich diese Sagen alle in Palästina gebildet haben: wer sagt uns denn, dafs diefs gerade an denjenigen Orten geschehen sein müsse, wo Jesus am längsten sich aufgehalten hatte, wo also seine wahren Schicksale bekannt waren? Was aber die Augenzeugen betrifft, so müfste, sofern die Apostel darunter verstanden sein sollen, diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten zugegen gewesen sein; Augenzeugen im weiteren Sinne dagegen, welche Jesum nicht ununterbrochen begleitet, son-

27) de Wette, a. a. O.

dern ihn nur das eine oder andere Mal gesehen hatten, mufsten wohl sehr geneigt sein, die Lücken ihrer Kenntnifs von seinem Lebensgang durch mythische Vorstellungen auszufüllen. Ueberhaupt aber soll in einer bereits historischen Zeit, wie die Periode der ersten römischen Imperatoren war, die Entstehung einer solchen Mythenmasse undenkbar sein. Allein durch den weitschichtigen Begriff eines historischen Zeitalters darf man sich gleichfalls nicht täuschen lassen. So wenig allen unter gleichem Meridian gelegenen Orten in der gleichen Jahreszeit die Sonne in demselben Augenblick sichtbar wird, sondern denen, die auf einer Bergspitze oder Hochebene liegen, früher als denen, welche in tiefgelegenen Thälern und Schluchten stecken: so wenig ist auch allen Völkern zu gleicher Zeit das historische Zeitalter angebrochen. In dem hochgebildeten Griechenland, in der Welthauptstadt Rom, konnte man damals auf einer Stufe stehen, welche das Volk in Galiläa und Judäa darum noch nicht auch erreicht haben mufste. Aber auch das jüdische Volk, sagt man, war damals längst ein schriftstellerisches geworden; ja die blühende Periode seiner Literatur war bereits vorbei; es war keine werdende und damit productive, sondern eine vergehende Nation. Allein ein rein historisches Bewufstsein ist dem hebräischen Volk während der ganzen Zeit seines politischen Bestehens eigentlich niemals aufgegangen, da selbst seine spätesten Geschichtswerke, wie die Bücher der Makkabäer und sogar die Schriften des Josephus, nicht frei von wunderhaften und abenteuerlichen Erzählungen sind. Es giebt überhaupt kein rein historisches Bewufstsein ohne die Einsicht in die Unzerreifsbarkeit der Kette endlicher Ursachen und in die Unmöglichkeit des Wunders; diese Einsicht aber, welche so Vielen in unsrer Zeit noch fehlt, war noch weniger zu jener Zeit in Palästina oder überhaupt im römischen Reiche in gröfseren Krei-

sen vorhanden. Wird ein solches Bewufstsein, in welchem die Pforte für das Wunderhafte noch nicht verschlossen ist, vollends in religiöse Begeisterung hineingezogen: so kann es Alles glaublich finden, und ergreift diese Begeisterung einen gröfseren Kreis: so wird selbst in dem ausgelebtesten Volke neue Produktivität erwachen. Eine solche Begeisterung zu erregen waren aber keineswegs die Wunder der evangelischen Geschichte als vorausgehende Ursache erforderlich: sondern es genügte auf der einen Seite die bekannte religiöse Verarmung jener Zeit, welche die Religionsbedürftigen selbst an den abenteuerlichsten Cultusformen Geschmack finden liefs: theils die kräftige religiöse Befriedigung, welche der Glaube an die Auferstehung des gestorbenen Messias nebst dem wesentlichen Inhalte der Lehre Jesu darboten.

§. 14.

Die Möglichkeit von Mythen im N. T. nach inneren Gründen.

Da es sich nach dem Bisherigen mit den äusseren Zeugnissen für die Abfassung unsrer Evangelien von Augenzeugen oder sonst genau Unterrichteten so verhält, dafs sie, weit entfernt, uns zu dieser Annahme zu zwingen, die Entscheidung ganz auf das Ergebnifs der innern Gründe, d. h. der Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen selbst, ausgesetzt sein lassen: so könnte, insofern eine Prüfung dieser Erzählungen im Einzelnen der Zweck gegenwärtiger Arbeit ist, sogleich aus der Einleitung zur eigentlichen Abhandlung geschritten werden. Indessen mag es dienlich scheinen, dieser speciellen Untersuchung die allgemeine Frage voranzuschicken, wiefern es mit dem allgemeinen Charakter der christlichen Religion vereinbar sei, dafs auch in ihr sich Mythen finden, und vermöge der allgemeinen Beschaffenheit der evangelischen Erzählungen zulässig, gerade sie als Mythen zu betrachten; obwohl eigentlich, wenn es in der

folgenden Specialkritik gelingt, die Wirklichkeit von Mythen im N. T. nachzuweisen, die vorläufige Aufzeichnung ihrer Möglichkeit zu etwas Ueberflüssigem herabsinkt.

Vergleichen wir in dieser Hinsicht die sogenannten mythischen Religionen des Alterthums mit der israëlitischen und christlichen: so fallen allerdings zwischen den heiligen Geschichten, wie sie in jenen Religionsformen, und wie sie in diesen sich finden, manche Unterschiede in die Augen. Vor Allem wird gewöhnlich hervorgehoben, dafs die heilige Geschichte der Bibel sich von den Göttersagen der Indier, Griechen, Römer u. s. f. in Bezug auf den sittlichen Charakter und Werth wesentlich unterscheide. „Dort in den Erzählungen von den Götterkämpfen, von den Liebeshändeln des Krischna, Zeus u. A. so Manches, was das sittliche Gefühl schon gebildeter Heiden beleidigte, und das unsrige empört: hier im ganzen Verlaufe der Erzählung nur Gotteswürdiges, Belehrendes, Veredelndes.“ — Zwar läfst sich hiegegen theils auf Seiten des Heidenthums Einsprache thun, sofern der unsittliche Schein mancher Erzählungen nur Folge späteren Mifsverstands ihrer ursprünglichen Bedeutung ist; theils ist auf Seiten des A. T. die durchgängige sittliche Reinheit seiner Geschichte bestritten worden, — freilich nicht selten auf ungegründete Weise, indem man, was menschlichen Individuen, welche keineswegs als fleckenlose Muster hingestellt werden, und was Gott zugeschrieben und von ihm gebilligt wird, nicht gehörig unterschied, wobei jedoch göttliche Befehle, wie dafs die Israëliten bei'm Auszug aus Aegypten goldene Gefäfse entwenden sollten, für ein gebildetes sittliches Gefühl kaum minder anstöfsig bleiben, als die Diebstähle des griechischen Hermes —: übrigens diesen Unterschied auch in der gröfsten Schärfe zugegeben, wie er denn in Bezug auf das N. T. jedenfalls zugegeben werden mufs, so hat derselbe für den historischen Charakter der bibli-

schen Geschichte durchaus kein beweisendes Moment; da, wenn zwar eine unsittliche Göttergeschichte erdichtet sein mufs, doch auch die sittlichste erdichtet sein kann.

„Aber des Unglaublichen, Undenkbaren, ist auf Seiten der heidnischen Fabeln gar zu Vieles, während auf Seiten der biblischen Geschichte, wenn man nur die unmittelbare Einwirkung Gottes voraussetzt, sich nichts dergleichen findet.“ — Allerdings, wenn man diese voraussetzt. Denn sonst könnte man die Wunder im Leben eines Moses, Elias, Jesus, die Theophanieen und Angelophanieen des A. u. N. T. leicht ebenso unglaublich finden, als was die Griechen von ihrem Zeus, Herakles und Dionysos fabeln; setzt man hingegen die Göttlichkeit oder göttliche Abkunft dieser Individuen voraus, so werden auch ihre Thaten und Schicksale, wie bei der gleichen Voraussetzung die der biblischen Männer, glaublich. — Doch nicht ganz ebenso, kann man einwenden. Dafs Wischnu in den drei ersten Avatars als Fisch, Schildkröte und Eber erschienen sein, dafs Kronos seine Kinder verschlungen, Zeus sich in einen Stier, Schwan, u. s. f. verwandelt haben soll, das sind noch ganz andere Unglaublichkeiten, als wenn Jehova in Menschengestalt zu Abraham unter die Terebinthe kommt, oder dem Moses im feurigen Busch erscheint. Diefs ist der abenteuerliche Charakter der heidnischen Mythologie, an welchen zwar in manchen Parthieen der biblischen Geschichte, wie in den Erzählungen von Bileam, Josua, Simson, sich gleichfalls Anklänge finden, doch allerdings minder grelle, und so, dafs sie nicht, wie z. B. in der indischen Religion und auch in gewissen Theilen der griechischen, den vorherrschenden Charakter derselben bilden. Doch wie soll auch diefs hier entscheidend sein? Auch diefs beweist nur, dafs die biblische Geschichte eher wahr sein könne, als die in-

dische, griechische Fabel, aber keineswegs, dafs die biblische Geschichte defshalb wahr sein müsse, nichts Erdichtetes enthalten könne.

„Aber die Subjecte der heidnischen Mythologie sind gröfstentheils solche, von welchen zum Voraus gewifs ist, dafs sie nur erdichtet sind: die der biblischen Geschichte solche, deren Wirklichkeit ausgemacht ist. Ein Brahma, Ormuzd, Zeus, haben ja niemals existirt: aber einen Gott, einen Christus giebt es doch, und einen Adam, Noah, Abraham, Moses, hat es gleichfalls gegeben.“ — Allein ob ein Adam, ein Noah, als diese Individuen gelebt haben, ist ja schon bezweifelt worden, und läfst sich bezweifeln; sowie andrerseits an Herakles, Theseus, Achilleus und andern Helden der griechischen Sage gar wohl etwas Historisches gewesen sein mag. Uebrigens, wenn man sich nur zum Voraus bescheidet, weiter als diefs daraus zu folgern, dafs auch hienach die biblische Geschichte eher als die heidnische Mythe wahr sein könnte, keineswegs es sein müsse: — so läfst sich doch an diese Unterscheidung eine folgenreiche Betrachtung knüpfen, in welcher auch die beiden früher gemachten Unterschiede zu ihrer Wahrheit kommen werden. Wodurch geben sich die griechischen Götter uns sogleich als nichtexistirende Wesen kund, wenn nicht dadurch, dafs ihnen Dinge zugeschrieben werden, welche wir mit dem Begriffe des Göttlichen nicht zu reimen wissen? wogegen der biblische Gott eben insofern für uns der wirkliche ist, als in demjenigen, was die Bibel von ihm aussagt, nichts hervorsticht, das sich mit unserer Gottesidee nicht vereinigen liefse. Abgesehen von diesem Widerspruch, in welchem die Vielheit der heidnischen Götterwesen und der nähere Inhalt ihres Wollens und Thuns mit unsern Begriffen vom Göttlichen steht, so ist es schon das, woran wir Anstofs nehmen, dafs hier die Götter selbst eine Geschichte haben, dafs

sie geboren werden, aufwachsen, sich vermählen, Kinder zeugen, Thaten vollbringen, Kämpfe und Mühseligkeiten bestehen, siegen und besiegt werden. Da es mit unsrer Idee vom Absoluten unvereinbar ist, dasselbe als ein der Zeit und dem Wechsel unterworfenes, von Gegenwirkung und Leiden afficirtes zu denken: so erkennen wir eine Erzählung, in welcher dergleichen von göttlichen Wesen ausgesagt wird, eben hieran als unhistorische, mythische.

Diesen Sinn hat es nun in letzter Beziehung, wenn man behauptet, die Bibel, namentlich auch schon das A. T., enthalte keine Mythen. Die Schöpfungsgeschichte freilich, mit ihrer Succession von Tagewerken, und dem endlichen Ruhen nach vollbrachter Arbeit; der im weiteren Verlauf der Erzählung öfter wiederkehrende Ausdruck, es habe Gott gereut, etwas gethan zu haben, diese und ähnliche Darstellungen sind nicht ganz von dem Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes freizusprechen, und eben hieran knüpft sich die Behauptung derer, welche jene Urgeschichte mythisch gefafst wissen wollen; auch läfst sich, so oft Gott ausschliefslich an einem bestimmten Ort oder in einem bestimmten Zeitpunkt erscheint oder thätig ist, wie jenes bei Theophanieen, dieses bei Wundern, die unmittelbar von ihm abgeleitet sind, vorausgesetzt werden müfste, behaupten, dafs Gott dadurch in die Zeit und zur menschlichen Wirkungsweise herabgezogen sei: dennoch aber kann man im Allgemeinen vom A. T. sagen, dafs Gott in demselben von dem zeitlichen Charakter seiner Wirksamkeit nicht wesentlich afficirt erscheine, dafs sich daher das Zeitliche leichter als blofse Form zeige, als ein unvermeidlicher Schein, entstanden aus der nothwendigen Schranke des menschlichen, zumal unwissenschaftlichen, Vorstellungsvermögens. Jeder bemerkt, dafs es etwas ganz Anderes ist, wenn es im A. T. heifst: Gott machte einen Bund mit

Noah, Abraham, führte später sein Volk aus Aegypten, gab ihm Gesetze, brachte es in das gelobte Land, erweckte ihm Richter, Könige, Propheten, und strafte es am Ende für seinen Ungehorsam durch das Exil, — als wenn von Zeus erzählt wird, er sei von der Rhea auf Kreta geboren, daselbst vor seinem Vater Kronos in einer Kluft verborgen worden, habe hierauf den Vater gefesselt, die Uraniden befreit, mit ihrer, und des ihm von denselben gewährten Blitzes Hülfe die widerstrebenden Titanen besiegt, und endlich die Welt unter seine Geschwister und Kinder vertheilt. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist nämlich der, dafs in letzterer der Gott selbst ein werdender, am Ende des Processes ein anderer als am Anfang ist, dafs an ihm und für ihn selbst etwas wird und zu Stande kommt: wogegen in jener ersteren nur auf Seiten der Welt sich etwas ändert, während Gott in seiner Identität mit sich, als אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, beharrt, und das Zeitliche nur ein oberflächlicher Widerschein ist, welchen der von ihm theils hervorgebrachte theils gelenkte Verlauf des weltlichen Geschehens auf seine Thätigkeit zurückwirft. In der heidnischen Mythologie haben die Götter eine Geschichte: im A. T. hat nicht Gott eine solche, sondern nur sein Volk, und wenn man unter Mythologie wesentlich Göttergeschichte versteht, so hat die hebräische Religion keine Mythologie.

Aus der hebräischen Religion hat die christliche die Erkenntnifs wie der Einheit so der Unveränderlichkeit Gottes in sich aufgenommen. Dafs Christus geboren wird, aufwächst, Wunder thut, leidet, stirbt und aufersteht, sind Thaten und Schicksale des Messias, über welchen Gott in unveränderlicher Sichselbstgleichheit beharrt. Insofern weifs, Mythologie in obigem Sinne genommen, auch das N. T. nichts von Mythologie. Indefs, etwas verändert ist dem A. T. gegenüber die Stel-

lung doch, Jesus heifst der Sohn Gottes nicht blofs in dem Sinne, wie auch theokratische Könige so genannt wurden, sondern als wirklich erzeugt durch den göttlichen Geist, oder weil der göttliche λόγος in ihm incarnirt ist; sofern er Eins ist mit dem Vater und die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm wohnt, so ist hier mehr als Moses, sein Thun und Leiden ist kein der Gottheit äusserliches Geschehen, und wenn man sich ihr Verhältnifs zu ihm gleich nicht theopaschitisch vorstellen darf, so ist es doch immerhin auch schon nach dem N. T., noch mehr nach der späteren Kirchenlehre, ein göttliches Wesen, das hier lebt und leidet, was mit ihm geschieht, hat absoluten Werth und Bedeutung. Nach dem oben angenommenen Begriff des Messias also hätte das N. T. wieder mehr als das alte am Mythischen Theil; wenn aber insofern die Geschichte Jesu eine mythische genannt werden wollte, so wäre diefs zunächst eine ebenso unverfängliche, als in Betreff der historischen Frage nichtsbedeutende Benennung, da der Begriff Gottes einem solchen Eingehen in das Werden, wobei seine Unveränderlichkeit bewahrt bleibt, auf keine Weise widerstrebt, mithin die evangelische Geschichte, unerachtet ihrer Beziehung als mythischer, doch zugleich durchaus historisch wahr sein könnte.

Wenn auf diese Weise die biblische Geschichte zwar nicht ebenso wie die heidnische Mythologie unser Gottesbewufstsein verletzt, also hieran nicht auf die gleiche Weise wie diese ein Kennzeichen des unhistorischen, wiewohl auch bei Weitem noch keine Bürgschaft des historischen, Charakters hat: so ist die andere Frage, welche hier noch in Betracht kommt, die, ob sie nicht minder auch mit unsrem Weltbewufstsein zusammenstimme, und nicht vielleicht an der Unvereinbarkeit mit diesem ein Merkmal des Ungeschichtlichen trage?

Der alten, namentlich orientalischen Welt war ver-

möge ihrer vorwiegend religiösen Richtung und ihrer geringen Kenntnifs der Naturgesetze der Zusammenhang des weltlichen, endlichen Seins etwas so Loses, dafs sie von jedem Punkte desselben, auf das Unendliche überzuspringen, von jeder einzelnen Veränderung in der Natur und Menschenwelt Gott als die unmittelbare Ursache zu betrachten fähig war. Von diesem Standpunkte des Bewufstseins aus ist auch die biblische Geschichte geschrieben. Zwar nicht Alles und Jedes wirkt hier Gott selbst (was wegen der Unmittelbarkeit, mit welcher sich in manchen Kreisen der ursächliche Zusammenhang der endlichen Dinge aufdrängt, niemals Bewufstsein eines Vernünftigen hat sein können): wohl aber ist eine absolute Leichtigkeit vorhanden, Alles, auch das Einzelste, sobald es besonders bedeutsam erscheint, unmittelbar von Gott abzuleiten. Er ist's, der Regen und Sonnenschein giebt, er sendet den Ostwind, das Ungewitter, er schickt Krieg, Theurung, Pest, er verhärtet die Herzen und erweicht sie, giebt Gedanken und Entschliefsungen ein. Besonders aber sind es seine erkorenen Werkzeuge und Lieblinge, auf und durch welche er unmittelbar wirksam ist: die Geschichte des israelitischen Volks trägt auf jedem Schritte die Spuren seines unmittelbaren Eingreifens; durch Moses, Elias, Jesus, wirkte er Dinge, welche der ordentliche Lauf der Natur niemals herbeigeführt haben würde.

Die neuere Zeit dagegen hat einer durch Jahrhunderte fortgesetzten Reihe der mühsamsten Forschungen die Einsicht zu danken, dafs Alles in der Welt durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen zusammenhängt, welche keine Unterbrechung duldet. Zwar die einzelnen Gegenstände und Sphären der Welt mit dem Verlauf ihrer Zustände und Veränderungen sind keineswegs so jedes in sich abgeschlossen, dafs sie einer Einwirkung und Unterbrechung von aussen unzugänglich wären, son-

dern die Thätigkeiten des einen Naturgegenstandes oder Naturreichs greifen in die des andern über, die menschliche Freiheit bricht die Entwicklung manches Naturgegenstandes ab, und natürliche Ursachen wirken auf die menschliche Freiheit zurück: aber immer bildet doch die Gesammtheit endlicher Dinge einen gröfsten Kreis, in welchem, abgesehen davon, dafs er sein Dasein und Sosein einem Höheren verdankt, nichts Einzelnes mehr von aussen hereinkommen kann. Diese Ueberzeugung ist so sehr Bewufstsein der neuen Welt geworden, dafs im wirklichen Leben die Meinung oder Behauptung, eine übernatürliche Ursache, eine göttliche Wirksamkeit, habe irgendwo unmittelbar eingegriffen, geradezu als Unwissenheit oder Betrug betrachtet wird, und sie hat sich bis zum Extreme fortgetrieben in der Ansicht der neueren Aufklärung, welche der biblischen gerade entgegengesetzt, die göttliche Causalität entweder ganz entfernte, oder sie doch so weit zurückschob, dafs sie nur im Acte der Schöpfung eine unmittelbare, von hier an abwärts aber nur eine mittelbare sein, d. h. Gott nur insofern auf die Welt wirken sollte, als er ihr in der Schöpfung diese bestimmte Einrichtung gegeben habe. Von diesem Standpunkte aus, welcher in Natur und Geschichte ein festes Gewebe endlicher Ursachen und Wirkungen erblickt, konnten die biblischen Erzählungen, in welchen dieses Gewebe auf unzähligen Punkten durch Einschreitung der göttlichen Ursächlichkeit durchlöchert ist, unmöglich als Geschichte erscheinen.

Näher erwogen zeigte sich freilich, dafs, wie jene alterthümliche Ansicht den Begriff der Welt, so diese moderne, selbst soweit sie das Dasein Gottes nicht geradezu läugnete, den Begriff Gottes aufhob. Denn das ist, wie oft und mit Recht bemerkt worden, kein Gott und Schöpfer mehr, sondern ein endlicher Künstler, welcher auf sein Werk nur während dessen Hervorbringung

unmittelbar wirkt, hernach aber es sich selbst überläfst, welcher überhaupt aus irgend einem Kreise des Daseins mit seiner vollen Wirksamkeit ausgeschlossen ist. Daher hat man denn darauf gedacht, beide Ansichten zu vereinigen, um sowohl der Welt ihren Zusammenhang, als Gott seine unbeschränkte Wirksamkeit zu erhalten, und dadurch zugleich die Wahrheit der biblischen Geschichte zu retten. Hienach soll nun die Welt in der Regel zwar im Zusammenhange der in ihr verbundenen Ursachen und Wirkungen sich bewegen, und Gott nur mittelbar auf sie wirken: in einzelnen Fällen aber, wenn er es zu besondern Zwecken nöthig finde, sei es ihm doch unbenommen, auch unmittelbar in den Verlauf der weltlichen Veränderungen einzugehen [1]). Diefs ist nun der Standpunkt des neueren Supranaturalismus, welcher sich sogleich dadurch als falschen Vermittlungsversuch kennbar macht, dafs er die Fehler der zwei extremen Ansichten, statt sie zu vermeiden, verbindet, und noch einen neuen, den Widerspruch der beiden, schlechtverbundenen, Ansichten gegen einander, hinzufügt. Hier bleibt nämlich sowohl der Natur- und Geschichtszusammenhang durchlöchert, wie bei der alterthümlich-biblischen, als auch die Wirksamkeit Gottes beschränkt, wie bei der entgegenstehenden Ansicht; wozu nun noch kommt, dafs durch die Annahme, Gott wirke bald mittelbar, bald unmittelbar auf die Welt, ein Wechsel, mithin ein zeitliches Element, in dessen Thätigkeit hereingebracht wird, was freilich auch schon der biblischen Ansicht zur Last fällt, sofern sie einzelne Acte der göttlichen Thätigkeit, und der entgegengesetzten, sofern sie das Wirken Gottes im Schöpfungsacte von dem erhaltenden unterscheidet.

1) Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1. Stück. Vgl. Storr, doctr. christ. §. 35 ff.

Wenn hienach der Begriff Gottes eine unmittelbare, der der Welt aber eine blofs mittelbare Einwirkung Gottes erheischt, Beides aber sich nicht durch Annahme eines Wechsels zwischen beiden Wirkungsweisen vereinigen läfst: so bleibt nichts Anderes übrig, als beide sich stetig und bleibend vereinigt zu denken, so dafs also die Wirksamkeit Gottes auf die Welt immer und überall beides, sowohl eine unmittelbare wäre als eine mittelbare; was freilich auch wieder so viel hiefse, dafs sie keine von beiden sei, oder diese Unterscheidung ihre Gültigkeit verliert. Fragt es sich, wie diefs der Vorstellung näher zu bringen sei, so ist, wenn man vom Begriffe Gottes ausgeht, von welchem aus die Forderung eines unmittelbaren Wirkens auf die Welt entstand, für Gott die Welt jederzeit als Ganzes da; umgekehrt, vom Standpunkte des Endlichen, der Welt, ausgegangen, ist diese wesentlich ein Getheiltes, Vereinzeltes, und von hier aus ist uns die Forderung eines blofs mittelbaren Eingreifens Gottes entstanden; so dafs man also sagen mufs: auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittlung seiner Wirksamkeit auf alles andere Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze [2]).

Ueber den historischen Werth der biblischen Geschichte fällt bei dieser Ansicht das Urtheil nicht anders aus als bei der oben betrachteten. Die Wunder, welche Gott für Moses, Jesus, und durch sie, wirkt, sind keine Abflüsse seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf das Ganze, sondern setzen eine unmittelbare Einwirkung auf das Einzelne voraus, und widersprechen insofern dem sonstigen

2) In dieser Ansicht stimmen im Wesentlichen zusammen Wegscheider, instit. theol. dogm. §. 12.; de Wette, bibl. Dogm. Vorbereitung; Schleiermacher, Glaubensl. §. 46 f. Marheinecke, Dogm. §. 269 ff.

Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt. Die supranaturalistische Ansicht nun setzt eben für den Kreis der biblischen Geschichte eine Ausnahme von diesem Typus voraus: eine Voraussetzung, welche unser Standpunkt nicht theilen kann [3]), sondern dieselben Gesetze durch alle Kreise des Seins und Geschehens herrschen läfst, und daher, wo eine Erzählung gegen die Gesetze verstöfst, sie insoweit für unhistorisch erkennt.

Dieses scheinbar auffallende Ergebnifs einer allgemeinen Ansicht der biblischen Geschichte, dafs hienach auch die hebräische und christliche Religion, wie alle andern, ihre Mythen habe, wird bestätigt, wenn man vom Begriffe der Religion ausgeht und fragt, was zu deren Wesen gehört und also Bestandtheil aller Religionen sein mufs, und worin hingegen die einzelnen Religionen sich noch unterscheiden können? Wenn man die Religion im Verhältnifs zur Philosophie bestimmt als das

3) Diefs ist die Voraussetzungslosigkeit, welche die vorliegende Untersuchung für sich in Anspruch nimmt, in ähnlichem Sinne, wie man den Staat einen voraussetzungslosen nennen könnte, in welchem Standes- u. a. Privilegien nichts gelten. Freilich kann gesagt werden, ein solcher Staat mache doch die Voraussetzung der gleichen menschlichen Natur in allen seinen Bürgern, wie unsre Ansicht die der gleichen Gesetzmäfsigkeit in allem Geschehen: aber nur so, wie man jeden negativen Satz auch wieder in einen affirmativen verwandeln kann. An sich hingegen, seinem Gehalte nach, ist der Anspruch, dafs für die biblische Geschichte besondere Gesetze gelten sollen, eine Affirmation, die Nichtanerkennung dieses Anspruchs eine Negation; nach der bekannten Regel aber mufs der affirmative Satz, nicht ebenso der negative, bewiesen werden, so dafs also nur jener, nicht dieser, falls er nicht bewiesen, oder der Beweis nicht genügend gefunden wird, als Voraussetzung bezeichnet werden kann.

Bewufstsein desselben absoluten Inhalts, aber nicht in Form des Begriffs, sondern der Vorstellung: so ist leicht zu sehen, dafs nur unter und über dem eigentlichen Standpunkte der Religion das Mythische fehlen kann, innerhalb der eigentlich religiösen Sphäre aber dasselbe wesentlich und nothwendig vorhanden ist.

Nur bei den wildesten und elendesten Völkern, bei Eskimo's u. dgl., finden wir es, dafs ihre Religion noch nicht zur objectiven Form der Vorstellung herausgebildet, sondern im subjectiven Gefühle beschlossen ist, dafs sie noch nichts von Göttern, höheren Geistern und Mächten wissen, sondern ihre ganze Religion in dem dumpfen Gefühle besteht, welches sie dem Orkan, der Sonnenfinsternifs, oder dem Zauberer gegenüber haben. Weiterhin aber löst sich immer mehr der absolute Inhalt der Religion von der trüben Vermischung mit der Subjectivität, und tritt dieser in objectiver Form gegenüber; es werden in den Gegenständen der sinnlich vorhandenen Welt, in Sonne, Mond, Gebirgen, Thieren, höhere Mächte des Daseins angeschaut und verehrt, damit aber, je mehr die Bedeutung, welche man diesen Gegenständen beilegt, von ihrer Wirklichkeit verschieden ist, zugleich eine neue Welt der blofsen Vorstellung, ein Kreis von Götterwesen, erschaffen, deren Verhältniss zu einander, ihr Thun und Wirken, nur nach Analogie des menschlichen, also zeitlich und geschichtlich, vorgestellt werden kann. Auch wenn sich das Bewufstsein zum Gedanken der Einheit des Göttlichen erhoben hat, wird dennoch Gottes Lebendigkeit und Thätigkeit nur unter der Form einer Reihe göttlicher Thaten betrachtet, und andrerseits das natürliche Geschehen und das menschliche Thun nur durch Annahme göttlicher Thaten und Wunder in demselben zu religiöser Bedeutung erhoben werden können. Erst auf dem Standpunkte der Philosophie ist es, dafs die Welt der religiösen Vorstellung mit der wirklichen

wieder zusammengeht, indem der Gedanke Gottes als dessen Sein gefafst, und eben in dem gesetzmäfsigen Verlaufe des natürlichen und geschichtlichen Lebens die Selbstoffenbarung der göttlichen Idee erkannt wird.

Die Produktion mythischer Vorstellungen kann sich bald an eine natürliche, bald an eine geschichtliche Veranlassung knüpfen, bald auch aus Vorstellungen und Gedanken erwachsen; wiewohl dieser Unterschied ein fliessender ist, historische Veranlassungen sich mit natürlichen mischen, und auch die Vorstellung, weit genug verfolgt, durch natürliche und geschichtliche Momente hervorgerufen ist. Je nach dem verschiedenen Charakter der einzelnen Religionen überwiegt nun das eine oder andere Element in ihren Mythen. Die hebräische und christliche Religion haben sich über den natürlichen Boden mehr als alle andern erhoben, und insofern haben bei weitem die meisten ihrer Mythen ein geschichtliches oder in Gedanken bestehendes Fundament. Die Thaten und Schicksale des hebräischen Volks, seine Eigenthümlichkeit, welcher es sich unter den übrigen Völkern bewufst war, bilden den Stamm aller A. T.lichen Mythen, sofern sie im israëlitischen Volke ursprünglich gewesen, und nicht aus den Kreisen der umgebenden Naturreligionen herübergenommen sind. Für diejenigen Erzählungen des N. T., welche wir für mythische zu erklären uns genöthigt sehen, bildet den Ausgangspunkt die Geistes- und Charaktergröfse Jesu auf der einen, und die in seinem Volke schon vor ihm vorhandenen Messiasvorstellungen auf der andern Seite. Wenn jener Ausgangspunkt die N. T.lichen Mythen zu historischen macht, so macht sie dieser zu sogenannten philosophischen; wiewohl jedoch auch die Messiasvorstellungen durch die früheren Verhältnisse des israelitischen Volks veranlafst waren, also in einem geschichtlichen Boden wurzeln. So ist z. B. an dem Mythus von der Verklärung Jesu das Historische der grofse

Eindruck, welchen die Mit- und Nachherlebenden von Jesu empfangen hatten; das blofs Gedachte, oder, wenn man will, Philosophische, das, dafs man vom Messias ein Zusammentreffen mit Moses und Elias und eine Verklärung des Angesichts erwartete, was aber selbst wieder in den theils historischen theils mythischen Erzählungen des A. T. von diesen beiden Männern seine Veranlassung hatte.

Wie nun dergleichen Erzählungen, welche Nichtgeschehenes als geschehen berichten, ohne absichtlichen Betrug gebildet, und ohne beispiellose Leichtgläubigkeit für wahr gehalten werden konnten, ist zunächst befremdend, und man hat es der mythischen Ansicht von manchen Erzählungen des A. u. N. T. als unüberwindlichen Anstofs entgegengehalten. Wäre er diefs, so würde dadurch, wie für die hebräische und christliche, so auch für die heidnische Sage die mythische Auffassung unmöglich gemacht; wogegen, wenn die profane Mythologie diese Schwierigkeit überwunden hat, auch die biblische nicht an derselben scheitern wird. Ich setze hierüber die Worte eines auf dem Felde der griechischen Mythologie und Urgeschichte bewährten Forschers, Otfried Müller's ausführlich hieher, weil es sich zeigt, dafs diese Vorbegriffe, welche zum Verständnisse der nachfolgenden Untersuchungen über den evangelischen Mythus aus der allgemeinen Mythologie vorausgesetzt werden, noch nicht allen Theologen geläufig sind. Wie vereinigen wir, fragt Müller [4]), das, dafs im Mythus mit dem Factischen Nichtfactisches, Ideelles wesentlich verbunden ist, mit der Thatsache, dafs die Mythen geglaubt, für wahr gehalten worden sind? „Jenes Ideelle, könnte Jemand sagen, ist doch nichts Anderes, als in die Form von Erzäh-

4) Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, S. 110 ff.

lung eingekleidete Dichtung und Erfindung; eine Erfindung der Art aber kann ohne ein Wunder nicht zugleich von Vielen gemacht werden, weil ein eigenes Zusammentreffen von Absicht, Darstellungsvermögen und Darstellungsweise dazu erforderlich wäre. Also hat sie doch Einer gemacht, — und wie hat dann dieser Eine alle Uebrigen von der Wirksamkeit seiner Erfindung überzeugt? Sollen wir etwa annehmen, dieser Eine sei ein Schlaukopf gewesen, der durch allerlei Täuschung und Blendwerk die Andern zu überreden gewufst habe, etwa dadurch, dafs er sich mit gleichgesinnten Betrügern in Verbindung setzte, die dem Volk dann das von ihm Ersonnene als auch von ihnen beobachtet bezeugen mufsten? Oder sollen wir uns den Einen als einen höher begabten Menschen, als ein erhabeneres Wesen denken, dem die übrigen auf's Wort glaubten, und von dem sie jene Mythen, unter deren Hülle er ihnen heilsame Wahrheiten mitzutheilen suchte, als heilige Offenbarung annehmen? Aber es kann unmöglich bewiesen werden, dafs eine solche Caste von Schlauköpfen im alten Griechenland [oder Palästina] existirt habe; auch ist diefs künstliche System des Betrugs, es sei nun ein grober oder feiner, eigennütziger oder menschenfreundlicher gewesen, wenn nicht der ganze Eindruck trügt, den die frühesten Produkte des griechischen [und christlichen] Geistes auf uns machen, der edeln Einfalt jener Zeiten sehr wenig angemessen. Wir kommen also dahin, dafs auch Ein Erfinder des Mythus im eigentlichen Sinne des Wortes ungedenkbar sei. Wozu führt aber diefs Raisonnement? Zu nichts Anderem offenbar, als dafs der ganze Begriff der Erfindung, d. h. einer freien und absichtlichen Handlung, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden soll, als unpassend für die Entstehung des Mythus von unsrer Betrachtung zu entfernen ist. Oder mit andern

Worten: dafs bei der Verbindung des Ideellen und Reellen, welche im Mythus vereinigt liegen, eine gewisse Nothwendigkeit obwaltet, dafs die Bildner des Mythus durch Antriebe, die auf Alle gleich wirkten, darauf hingeführt wurden, und dafs im Mythus jene verschiedenen Elemente zusammenwuchsen, ohne dafs diejenigen, durch welche es geschah, selbst ihre Verschiedenheit erkannt, zum Bewufstsein gebracht hätten. Es ist der Begriff einer gewissen Nothwendigkeit und Unbewufstheit im Bilden der alten Mythen, auf welchen wir dringen. Haben wir diesen gefafst, so sehen wir auch ein, dafs der Streit, ob der Mythus von Einem oder Vielen, von dem Dichter oder dem Volke ausgehe, auch wo er sonst Statt hat, nicht die Hauptsache trifft. Denn wenn der Eine, Erzählende, bei der Dichtung des Mythus nur den Antrieben gehorcht, welche auch auf die Gemüther der Anderen, Hörenden, wirken: so ist er nur der Mund, durch den Alle reden, der gewandte Darsteller, der dem, was Alle aussprechen möchten, zuerst Gestalt und Ausdruck zu geben das Geschick hat. Es ist indessen wohl möglich, dafs der Begriff dieser Nothwendigkeit und Unbewufstheit manchem unsrer Alterthumsforscher [und Theologen] dunkel, ja mystisch, vorkomme; aus keinem andern Grunde, als weil diese mythenbildende Thätigkeit in unsrem heutigen Denken keine Analogie hat: aber soll die Geschichte nicht auch das Fremdartige, wo sie unbefangene Forschung darauf hinführt, anerkennen?" Sofort giebt Müller ein Beispiel, wie selbst complicirte Mythen, zu deren Entstehung mehrere, scheinbar entlegene Umstände zusammenwirken mufsten, auf diese bewufstlose Weise entstehen konnten, an dem griechischen Mythus von Apollon und Marsyas. „Bei Apollinischen Festen, sagt er, war Kitharspiel gewöhnlich, und es war dem frommen Gemüthe nothwendig, den Gott selbst als Urheber und Erfinder desselben anzusehen. In Phrygien

dagegen war Flötenmusik einheimisch, die auf dieselbe Weise auf einen einheimischen Dämon, Marsyas, zurückbezogen wurde. Die alten Hellenen fühlten, dafs diese jener im innern Charakter entgegengesetzt war; Apollon mufste den dumpfen oder pfeifenden Flötenlaut verabscheuen, und den Marsyas dazu. Nicht genug, er mufste, damit der kitharspielende Grieche auch des Gottes Erfindung als das vortrefflichste Instrument ansehen konnte, den Marsyas überwinden. Aber warum mufste der unglückliche Phryger auch gerade geschunden werden? Die Sache ist einfach die. In der Felsengrotte an der Burg von Kelänä in Phrygien, aus welcher ein Flufs Marsyas oder Katarrhaktes hervorbricht, hieng ein Schlauch, der Schlauch des Marsyas bei den Phrygern genannt, sofern Marsyas, wie der griechische Silenos, ein Dämon der saftstrotzenden Natur war. Wann nun ein Hellene oder ein hellenisch gebildeter Phryger den Schlauch sah, so mufste ihm klar werden, wie Marsyas geendet; hier hieng ja noch seine abgezogene, schlauchähnliche Haut: Apollon hat ihn schinden lassen. In allem diesem ist keine willkührliche Dichtung; es konnten Viele darauf kommen, und wann es Einer zuerst aussprach, so wufste er, dafs die Andern, von denselben Vorstellungen genährt, keinen Augenblick an der Richtigkeit der Sache zweifeln würden. — Der Hauptgrund, warum die Mythen in der Regel in ihrer Entstehung so einfach sind, liegt darin, dafs sie grofsentheils gar nicht auf Einen Schlag entstanden sind, sondern sich allgemach und successiv, unter der Einwirkung gar verschiedenartiger, äusserer und innerer Zustände und Ereignisse, deren Eindrücke die im Munde des Volks fortlebende, durch keine Schrift befestigte und erstarrte, immer bewegliche Tradition sämmtlich aufnahm, im Laufe langer Jahrhunderte [in wiefern diefs auch bei einem grofsen Theile der N. T.lichen Mythen zutreffe, wird unten gezeigt werden] zu der

Gestalt, in welcher wir sie nun erhalten, ausgebildet haben. Diefs ist eine ebenso wichtige wie einleuchtende Thatsache, die jedoch bei der Mythenerklärung noch immer häufig übersehen wird; indem man den Mythus wie eine Allegorie betrachtet, welche von Einem auf einmal mit der bestimmten Absicht ersonnen wird, einen Gedanken in die Form einer Erzählung zu verstecken." — Die Ansicht, welche hier Müller ausspricht, „dafs dem Mythus kein individuelles Bewufstsein, sondern ein höheres allgemeines Volksbewufstsein [Bewufstsein einer religiösen Gemeinde] zum Grunde liege," nennt ein competenter Beurtheiler des Müller'schen Werks „die nothwendigste Bedingung eines richtigen Verständnisses des alten Mythus, dessen Anerkennung oder Verwerfung alle Ansichten über Mythologie sogleich von vorne herein in zwei durchaus entgegengesetzte scheide." [5])

Allerdings indessen ist die Gränzlinie zwischen Absichtslosem und Absichtlichem hier nicht leicht zu ziehen. Wo ein Factum zum Grunde lag, das im Munde des Volks viel besprochen und gepriesen, im Laufe der Zeiten zum Mythus sich gestaltete, da läfst sich wenigstens für die erste Zeit der Begriff der Dichtung und Absichtlichkeit leicht entfernt halten, indem ein solcher Mythus vorerst gar nicht Product eines Einzelnen, sondern ganzer Gemeinschaften und auf einander folgender Generationen ist, in welchen die Erzählung von Mund zu Munde gieng, und durch unwillkührliches Hinzufügen eines verherrlichenden Zugs durch diesen, eines andern durch jenen Erzähler schneeballartig sich vergröfserte. Mit der Zeit aber finden sich nun allerdings durch solche Sagen begabtere Köpfe zur eigenen poëtischen Bear-

5) Worte Baur's in seiner Recens. von Müller's Prolegomenen, in Jahn's Jahrbüchern f. Philol. u. Pädag. 1828, I Heft, S. 7.

beitung derselben angeregt, und die meisten mythischen Erzählungen, welche uns aus dem Alterthum aufbehalten sind, wie der troische, der mosaische, Sagenkreis, liegen in dieser überarbeiteten Gestalt uns vor. Hier nun scheint absichtliche Erdichtung sogleich sich einmischen zu müssen: doch auch nur von unrichtigen Voraussetzungen aus. Es ist nämlich unsrer verständigen und kritischen Zeitbildung fast unmöglich, sich in eine Zeit und Bildung zurückzuversetzen, in welcher die Phantasie so kräftig wirkte, dafs ihre Gebilde in dem Geiste dessen selbst, der sie schuf, sich zu Realitäten verfesten konnten. Allein die nämlichen Wunder, welche in minder gebildeten Kreisen die Phantasie, thut ja in gebildeten der Verstand. Nehmen wir den nächsten besten pragmatisirenden Historiker der alten oder neuen Zeit, z. B. Livius. Numa, sagt dieser, habe den Römern eine Menge religiöser Gebräuche gegeben, *ne luxuriarentur otio animi*, und weil er die Religion für das geeignetste Mittel gehalten habe, *multitudinem imperitam et illis seculis rudem* im Zaume zu halten. *Idem*, sagt er weiter, *nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat* [6]). Woher wufste Livius, dafs diefs die Beweggründe des Numa waren? Sie waren es in der Wirklichkeit gewifs nicht. Aber Livius glaubte es. Es ist eine Combination seines reflectirenden Verstandes, die ihm aber so nothwendig schien, dafs er sie mit voller Ueberzeugung als Wirklichkeit vorträgt. Die Volkssage oder ein alter Dichter hatte sich die Productivität des Numa in Bezug auf religiöse Einrichtungen anders erklärt, nämlich aus Zusammenkünften desselben mit der Göttin Egeria, welche ihm geoffenbart habe, was für Dienste den Göttern die willkommensten seien. Man sieht, das Verhältnifs ist auf beiden Seiten ziemlich

6) 1, 19.

gleich: wenn die letztere Erzählung Einen Urheber hat, so meinte dieser, das geschichtlich Gegebene nur durch die Voraussetzung einer Zusammenkunft mit einem höheren Wesen, wie Livius nur durch die Unterlegung politischer Absichten, erklären zu können; jener hielt das Product seiner Phantasie, wie dieser die Combination seines Verstandes für Realität.

Man wird die Möglichkeit bewufstloser Erdichtung, selbst wenn bestimmt ein Einzelner als Urheber hervortritt, vielleicht zugeben, wo das Mythische nur in der Ergänzung und Ausschmückung eines gegebenen Geschichtlicheu durch einzelne unhistorische Züge besteht; wo hingegen die ganze Erzählung erdichtet, und ein geschichtlicher Kern gar nicht zu finden ist, wird man fortfahren zu behaupten, dafs hier die Annahme bewufstloser Dichtung unmöglich sei. Mag es sich in dieser Hinsicht mit der auswärtigen Mythenbildung verhalten wie es will: bei den N. T. lichen wenigstens läfst sich anschaulich machen, wie gerade diese Art von Dichtungen über Jesum am leichtesten ohne Bewufstsein sich bilden konnten. Die messianische Erwartung war schon lange vor Jesu Zeit im israelitischen Volk erwachsen, und eben damals zur gröfsten Reife und Ausbildung gediehen. Nun war sie schon von Anfang an keine ganz unbestimmte gewesen, sondern durch mehrere Momente bestimmt und umschrieben. Einen Propheten, wie er gewesen, hatte angeblich Moses seinem Volk verheifsen (5. Mos. 18, 15: נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ יְהוָֹה אֱלֹהֶיךָ) und diese Stelle wurde zu jener Zeit vom Messias verstanden (A. G. 3, 22. 7, 37). Daher der rabbinische Grundsatz: כְּגוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גּוֹאֵל אַחֲרוֹן, was dann auch in einzelnen Zügen ausgeführt wurde, die man vom Messias nach dem Vorbilde des Moses erwartete [7]).

7) Midrasch Koheleth f. 73, 3. (bei Schöttgen, *horae hebrai-*

Der Messias sollte ferner aus dem Geschlechte Davids kommen, als ein zweiter David dessen Thron in Besitz nehmen (Matth. 22, 42; Luc. 1, 32; Ap. 2, 30): Daher erwartete man zur Zeit Jesu, dafs er, wie David, in dem kleinen Bethlehem geboren werden würde (Joh. 7, 42; Matth. 2, 5 f.). In jener mosaischen Stelle war der vermeintliche Messias als Prophet bezeichnet, wie er denn auch seinem Begriffe nach die Spitze und der Schlufs des Prophetenthums war. Nun aber waren die Propheten in der alten Nationalsage durch die wunderbarsten Thaten und Schicksale verherrlicht. Wie konnte man von dem Messias Geringeres erwarten? Mufste nicht sein Leben schon zum Voraus mit dem Herrlichsten und Bedeutendsten aus dem Leben der Propheten geschmückt werden? mufste ihm nicht die Volkserwartung ebenso an der Lichtseite des Lebens der Propheten Antheil geben, wie später der erschienene Messias, Jesus, seine und seiner Anhänger Leiden als Antheil an der Nachtseite des Schicksals der Propheten auffafste (Matth. 23, 29 ff. Luc. 13, 33 ff. vgl. Matth. 5, 12)? Hatten Moses und die Propheten alle vom Messias geweissagt (Joh. 5, 46. Luc. 4, 21. 24, 27): so lag es, bei der typologischen Tendenz des

cae et talmudicae, 2, S. 251 f.) *R. Berechias nomine R. Isaaci dixit: Quemadmodum Goël primus* (Moses), *sic etiam postremus* (Messias) *comparatus est. De Goële primo quidnam scriptura dicit?* Exod. 4, 20.: *et sumsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goël postremus*, Zachar. 9, 9.: *pauper et insidens asino. Quidnam de Goële primo nosti? Is descendere fecit Man, q. d.* Exod. 16, 14.: *ecce ego pluere faciam vobis panem de coelo. Sic etiam Goël postremus Manna descendere faciet, q. d.* Ps. 72, 16: *erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goël primus comparatus fuit? Is ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas, q. d.* Joël 4, 18: *et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit.* —

jüdischen Volkes nahe genug, wie ihre Aussprüche als Weissagungen, so ihre Thaten und Schicksale als Vorbilder für den Messias zu betrachten. Endlich aber wurde die messianische Zeit überhaupt als eine Zeit der Zeichen und Wunder erwartet. Die Augen der Blinden sollten aufgethan, die Ohren der Tauben eröffnet werden, der Lahme sollte hüpfen, und die Zunge des Schwerredenden Gott preisen (Jes. 35, 5 f. 42, 7. vgl. 32, 3. 4.). Diefs, zunächst zum Theil blofs bildlich gemeint, wurde bald eigentlich verstanden (Matth. 11, 5. Luc. 7, 21 f.), und so auch hiedurch das Messiasbild schon vor dem Erscheinen Jesu immer mehr in das Einzelne gezeichnet [8]). So waren manche Sagen über Jesum nicht erst neu zu erfinden, sondern nur von dem in der Volkshoff-

8) Tanchuma f. 54, 4. (bei Schöttgen a. a. O. S. 74.): R. *Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit: Quaecumque Deus S. B. facturus est* לעתיד לבא (*tempore messiano*) *ea jam ante fecit per manus justorum* בעולם הזה (*seculo ante Messiam elapso*). *Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.* Wenn allerdings diese Stelle unmittelbar etwas über die A. T. lichen Gottesmänner aussagt, dafs nämlich die Wunder der messianischen Zeit schon in der ihrigen sich finden: so ist diefs doch nur eine Zurückwendung zu der Quelle, aus welcher jene Züge des Messiasbildes gröfserntheils ursprünglich geflossen waren. Die Erwartung der allgemeinen Todtenerweckung hatte allerdings ihre eigene Quelle; dafs die Augen der Blinden sollten geöffnet werden, mag durch Jes. 35, 5. 42, 7. veranlafst sein: aber dafs dieser Zug sofort eigentlich genommen, dafs ferner Austrocknung des Meeres und Befruchtung der Unfruchtbaren erwartet wurde, läfst sich doch nur als Nachbildung der A. T. lichen Mythe erklären.

nung lebenden Messiasbilde, in welches selbst sie, vielfach umgebildet, gröfstentheils aus dem A. T. gekommen waren, auf Jesum zu übertragen, und nach dem Geiste seiner Persönlichkeit und Lehre zu modificiren: und hiebei konnte es nun leichter als irgend sonst geschehen, dafs derjenige, welcher etwa zuerst einen solchen Zug in die Verkündigung von Jesu hineintrug, selbst glaubte, dafs sich diefs wirklich mit ihm zugetragen habe, nach folgendem Schlusse: Mit dem Messias mufs sich das und das begeben; Jesus war der Messias: folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben [9]).

Freilich eben von dem Untersatze, kann man sagen, dafs Jesus der Messias gewesen, würden seine Zeitgenossen sich um so weniger haben überzeugen können, je bestimmter die Erwartung wunderbarer Thaten und Schicksale des Messias in der allgemeinen Vorstellung gegeben war, wenn er dieser Erwartung nicht wirklich genügt hätte. Allein so lange er lebendig gegenwärtig war, liefs der übermächtige Eindruck seiner Persönlichkeit und Rede das Reflectiren auf jenen messianischen Mafsstab nicht aufkommen; auch wurde er theils nur sehr allmählig in gröfseren Kreisen als der Messias anerkannt, theils mag sich das Volk schon zu seinen Lebzeiten manches Abenteuerliche von ihm erzählt haben; nach seinem Tode aber lag in dem, wodurch auch immer entstandenen, Glauben an seine Auferstehung mehr als hinreichende Ueberzeugungskraft für seine Messianität: so dafs alles übrige Wunderbare in seinem Leben nicht als Veranlassung des Glaubens an dieselbe vorausgesetzt zu werden braucht, sondern als Product aus diesem Glauben hergeleitet werden kann.

Was oben über die Entstehungszeit mancher evange-

9) Vergl. über einen ähnlichen Schlufs griechischer Dichter O. Müller, Prolegomena, S. 87.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

tischen Mythen bemerkt ist, hat auch in der Hinsicht ein Moment, als so häufig eingewendet wird, die Zeit von etlich und dreifsig Jahren vom Tode Jesu bis zur Zerstörung Jerusalems, innerhalb welcher der gröfsere Theil der evangelischen Erzählungen sich gebildet haben müsse, und selbst bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts hin, dem längsten Termine für die Entstehung selbst der jüngsten evangelischen Erzählungen und zugleich für die schriftliche Abfassung unsrer Evangelien, sei viel zu kurz, um die Entstehung eines so reichen Mythenkreises innerhalb derselben denkbar zu finden. Er ist nämlich auch seinem gröfsten Theile nach nicht erst in dieser Zeit entstanden, sondern seine erste Grundlage, die A. T. liche Mythe, schon vor und nach dem babylonischen Exil; die Uebertragung auf den erwarteten Messias und demgemäfse Umbildung gieng in den Jahrhunderten von da bis auf Jesum vor sich [10]): so dafs für die Zeit von der Bildung der ersten Gemeinde bis zur Entstehung der Evangelien nur noch die Uebertragung der gröfstentheils schon gebildeten messianischen Sagen auf Jesum, samt der Modification derselben im christlichen Sinne, und nach den individuellen Verhältnissen Jesu und seiner Umgebung, übrig blieb, während nur verhältnifsmäfsig wenige erst völlig neu zu bilden waren.

Keineswegs soll jedoch jene Unbewufstheit und Absichtslosigkeit auf alle und jede A. u. N. T. liche Erzäh-

10) Dafs die A. T. liche Sage selbst ohne Beziehung auf den Messias in der späteren Zeit manche Um- und Weiterbildung erfuhr, und folglich aus der theilweisen Unähnlichkeit der Erzählungen von Jesu mit denen von Moses und den Propheten um so weniger geschlossen werden darf, dafs jene sich nicht aus diesen haben entwickeln können, erhellt z. B. aus der Vergleichung von Stellen wie A.G. 7, 22. 53. und der entsprechenden Abschnitte bei Josephus mit der Erzählung des Exodus über den Moses.

lungen ausgedehnt werden, welche wir als unhistorisch betrachten müssen. Bei allen Sagenkreisen, zumal wenn sich ein patriotisches oder religiöses Parteiinteresse damit verknüpft, und wenn sie Gegenstände freier dichterischer oder sonstiger schriftstellerischer Behandlung werden, mischt sich auch bewufste und absichtliche Dichtung ein. So wenig die Urheber der homerischen Gesänge gerade alles und jedes Einzelne, was sie von Göttern und Heroen erzählten, für wirklich so vorgefallen halten konnten; so wenig der Verfasser der Chroniken ganz ohne Bewufstsein darüber gewesen sein kann, dafs er in der Abweichung von den Büchern Samuels und der Könige manche spätere Verhältnisse in die frühere Zeit übertrug; oder der Verfasser des Buchs Daniel [11]), dafs

11) Die Vergleichung der ersten Kapitel dieses Buchs mit der Geschichte des Joseph in der Genesis giebt eine belehrende Anschauung von der Tendenz der späteren hebräischen Sage und Poësie, neuere Verhältnisse nach dem Vorbilde von älteren zu gestalten. Wie Joseph nach Aegypten: so wird Daniel nach Babylon gefangen abgeführt (1, 2); er mufs seinen Namen ändern (V. 7.), wie Joseph; Gott giebt ihm, dafs ihm der שר הסריסים, wie jenem der סריס שר הטבחים günstig wird (V. 9.); er enthält sich der Verunreinigung durch den Genufs von des Königs Speisen und Getränke, welche ihm aufgedrungen werden (V. 8 ff.): zur Zeit des Antiochus Epiphanes eine ebenso verdienstliche Entsagung, wie die des Joseph gegenüber der Frau des Potiphar; er macht sich hierauf, wie Joseph, durch Deutung eines Traums, den der König gehabt hat, und über welchen ihm seine חרטמים keine Auskunft zu geben wissen, diesem bemerklich (K. 2), wobei die Darstellung, dafs Daniel nicht nur die Bedeutung, sondern den Traum selbst, der dem König entfallen war, anzugeben im Stande ist, als abenteuerliche Uebertreibung dessen, was Joseph leistete, erscheint.

er dessen Geschichte der des Joseph, seine Weissagungen aber dem Erfolge nachbildete: ebenso wenig möchte sich diefs von allen unhistorischen Erzählungen der Evangelien, wie z. B. vom ersten Kapitel des dritten, und manchen Darstellungen im vierten Evangelium, behaupten lassen. Aber eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum doch immer noch arglos sein. Ganz dasselbe Verhältnifs zwar, wie bei eigentlichen Gedichten, findet hier nicht statt, da der eigentliche Dichter nicht, wie die voraussetzlichen Urheber mancher biblischen Dichtungen, voraussieht und beabsichtigt, dafs sein Gedicht als Geschichte werde genommen werden: aber eben das ist zu erwägen, dafs im Alterthum, namentlich im hebräischen und besonders in religiös aufgeregten Kreisen dieses Volkes, Geschichte und Dichtung, wie Poësie und Prosa überhaupt, noch nicht so bestimmt, wie jetzt unter uns, geschieden waren. Es hat hiemit eine ähnliche Bewandtnifs, wie mit der Thatsache, dafs namentlich unter den Juden und ältesten Christen die achtungswerthesten Schriftsteller ihre Werke angesehenen Namen unterschoben, ohne hiebei einer Unwahrheit und Täuschung sich bewufst zu sein [12]). — Nur die Frage kann hier noch entstehen, ob dergleichen Erdichtungen eines Einzelnen auch noch Mythen zu nennen seien? An sich wohl nicht mit Recht, sondern nur in dem Falle, wenn sie Glauben finden, und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergehen; was dann immer zugleich beweist, dafs sie vom Verfasser nicht blofs nach eigenen Gedanken, sondern im Zusammenhange mit dem Bewufstsein einer Mehrheit abgefafst waren.

12) s. Kern, der Charakter und Ursprung des Briefs Jacobi, S. 72 f.

§. 15.

Kriterien des Mythischen in der evangelischen Erzählung.

Ist hiemit nach äusseren wie inneren Gründen die Möglichkeit des Mythischen in den Evangelien dargethan: so fragt sich schliefslich noch, wie sich dessen wirkliches Vorhandensein im einzelnen Falle erkennen lasse?

Wie der Mythus selbst die zwei Seiten an sich hat, erstlich nicht Geschichte, sondern zweitens eine aus der Geistesrichtung einer gewissen Gemeinschaft hervorgegangene Dichtung zu sein: so wird er eben auch an diesen zwei Seiten, mithin einerseits an negativen, andrerseits an positiven Kriterien, als solcher sich erkennen lassen.

I. Dafs ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird sich vor Allem daran erkennen lassen, wenn es

1) mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist.

Zu diesen Gesetzen gehört es nun vor Allem, dafs, ebensowohl richtigen philosophischen Begriffen, als aller beglaubigten Erfahrung zufolge, in die Kette der bedingten Ursachen niemals die absolute Causalität mit einzelnen Acten eingreift, indem sie sich vielmehr eben nur in der Production des ganzen Complexes endlicher Ursächlichkeiten und ihrer Wechselwirkung manifestirt. Wo uns demnach ein Bericht eine Erscheinung oder Begebenheit meldet, mit der ausdrücklichen oder zu verstehen gegebenen Behauptung, dafs sie unmittelbar durch Gott selbst (Himmelsstimmen, Theophanien u. dgl.) oder durch menschliche Individuen in Folge übernatürlicher Ausrüstung durch ihn (Wunder, Weissagungen,) herbeigeführt worden seien: da haben wir insoweit keine historische Relation anzuerkennen. Und sofern überhaupt die Einmischung von

Wesen einer höheren Geisterwelt in die menschliche sich theils nur in unverbürgten Berichten findet, theils mit richtigen Begriffen unvereinbar ist: so kann auch was von Engel- und Teufels-Erscheinungen und Einwirkungen berichtet wird, unmöglich geschichtlich genommen werden.

Ein weiteres Gesetz, das wir bei allem Geschehen beobachten können, ist das der Succession, wornach auch bei den gewaltsamsten Epochen und schnellsten Veränderungen dennoch Alles in einer gewissen Ordnung und Folge, in allmähligem Wachsthum und Abnehmen vor sich geht. Wird uns demnach von einem grofsen Individuum gesagt, es habe das Bewufstsein, durch welches dasselbe im Mannesalter sich auszeichnete, bereits als Knabe gehabt und ausgesprochen; wird von seinen Anhängern erzählt, sie haben ihn beim ersten Anblick schon als denjenigen, der er war, erkannt; wird nach seinem Tode deren Aufschwung von tiefster Niedergeschlagenheit zur höchsten Begeisterung als Werk einer einzigen Stunde gefafst: so müssen wir mehr als zweifelhaft werden, ob wir hier Geschichte vor uns haben.

Endlich kommen hier alle psychologischen Gesetze in Betracht, welche es unwahrscheinlich machen, dafs ein Mensch gegen alle menschliche, oder doch gegen seine sonstige Art und Weise empfunden, gedacht nud gehandelt haben sollte; wie z. B. wenn die jüdischen Synedristen der Aussage der an Jesu Grab gestellten Wächter, dafs er auferstanden sei, Glauben geschenkt, und statt sie zu beschuldigen, sie werden wohl im Schlafe sich seinen Leichnam haben stehlen lassen, sie bestochen haben sollen, eben diefs auszusprengen. Auch das gehört hieher, dafs allen Gesetzen des menschlichen Erinnerungsvermögens nach Reden wie die Jesu im vierten Evangelium nicht treu behalten und wiedergegeben sein können.

Allerdings geht oft Manches plötzlicher vor sich als man erwarten sollte, und wie oft handeln die Menschen inconsequent und charakterlos: defswegen werden die zwei letzteren Punkte mit Vorsicht und nur in Verbindung mit andern als Kriterien des Mythischen zu gebrauchen sein.

2) Doch nicht allein mit den Gesetzen des Geschehens, auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht im Widerspruch stehen, wenn sie geschichtliche Geltung ansprechen will.

Am entschiedensten ist der Widerspruch als contradictorischer, wenn die eine Relation sagt, was die andre läugnet, wie wenn die eine Erzählung Jesum ausdrücklich erst nach der Verhaftung des Täufers in Galiläa auftreten läfst, die andre aber, nachdem Jesus schon längere Zeit in Galiläa sowohl als in Judäa gewirkt hatte, bemerkt, Johannes sei noch nicht in das Gefängnifs geworfen gewesen.

Stellt hingegen die zweite Relation statt dessen, was die erste giebt, schlechtweg etwas Anderes hin, so betrifft der Widerspruch entweder mehr formelle Punkte, wie Zeit (Tempelreinigung), Ort (früherer Aufenthalt der Eltern Jesu), Zahl (Gadarener, Engel am Grabe), Namen (Matthäus und Levi); oder aber die Materie der Begebenheiten selbst. In dieser Hinsicht erscheinen bald Charaktere und Verhältnisse in der einen Erzählung ganz anders, als in der andern, wie wenn z. B. nach dem einen Referenten der Täufer Jesum als den zum Leiden bestimmten Messias erkannt, nach dem andern an seinem leidenden Verhalten Anstofs genommen haben soll; bald wird ein Vorfall auf zwei oder mehrerlei Weisen dargestellt, wovon doch nur die eine der Wirklichkeit gemäfs sein kann, wie wenn nach dem einen Berichte Jesus seine ersten Jünger am galiläischen See von den Netzen wegberufen, nach dem andern in Judäa und auf

dem Wege nach Galiläa gewonnen haben soll. Auch das läfst sich hieher ziehen, wenn Begebenheiten oder Reden als zweimal vorgekommen, nebeneinandergestellt werden, welche einander so ähnlich sind, dafs man nicht annehmen kann, sie seien öfter als nur Einmal gesprochen worden oder vorgefallen.

Es fragt sich, wiefern zu den Widersprüchen der Relationen auch das zu zählen ist, wenn die eine von etwas schweigt, was die andere berichtet? An sich und ohne Weiteres gilt ein solches *argumentum ex silentio* gewifs nicht; wohl aber dann, wenn sich beweisen läfst, dafs der andre Referent, wenn er von der Sache gewufst, sie hätte berühren, und wenn sie vorgefallen, von ihr wissen müssen.

II. Positiv als Sage und Dichtung ist eine Erzählung theils an der Form, theils am Inhalte zu erkennen.

1) Ist die Form poëtisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich von ihrer Bildung und Situation erwarten läfst: so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. Die Abwesenheit dieses formellen Merkmals übrigens beweist noch keineswegs den historischen Charakter einer Erzählung, da die Sagenpoësie die einfachste, scheinbar ganz historische, Form liebt. Hier kommt dann Alles auf den Inhalt an.

2) Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen mit gewissen, innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, aus vorgefafsten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu sein: so wird ein sagenhafter Ursprung der Erzählung je nach Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich. Schon das, dafs wir wissen: die Juden machten grofse Männer gerne zu Kindern lange unfruchtbar gewesener Mütter, mufs uns mifstrauisch machen gegen die geschichtliche Wahrheit der Angabe,

dafs diefs bei Johannes dem Täufer der Fall gewesen; dafs uns bekannt ist: die Juden sahen in den Schriften ihrer Propheten und Dichter überall Weissagungen, und im Leben der früheren Gottesmänner überall Vorbilder auf den Messias, giebt uns die Vermuthung an die Hand, was im Leben Jesu deutlich nach solchen Aussprüchen und Vorgängen abgeschattet ist, möchte wohl eher Mythe als Geschichte sein.

Doch, jeden dieser Gründe einerseits, und jede evangelische Erzählung andrerseits, einzeln für sich genommen, würden wir in den wenigsten Fällen weiter als bis zu blofser Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit eines unhistorischen Charakters der Berichte kommen. Um gröfsere Sicherheit des Resultates herbeizuführen, müssen erstlich mehrere jener Gründe zusammentreffen. Die Geschichte mit den Magiern und dem Kindermord zu Bethlehem stimmt zwar auffallend mit der jüdischen Vorstellung von dem durch Bileam geweissagten Messiasstern, und mit dem Vorbild des pharaonischen Blutbefehls überein: doch darum allein könnte sie noch nicht sicher für mythisch ausgegeben werden. Nun kommt aber dazu, dafs das vom Stern Erzählte den Naturgesetzen, die angebliche Handlungsweise des Herodes den psychologischen widerspricht; dafs von dem Blutbad in Bethlehem der sonst über Herodes so ausführliche Josephus mit allen andern Geschichtsquellen schweigt, und dafs der Magierbesuch sammt der Flucht nach Aegypten in dem einen, und die Darstellung im Tempel in dem andern Berichte sich gegenseitig ausschliefsen. Wo auf diese Weise alle Arten von Kriterien des Mythischen zusammentreffen, da ist das Resultat gewifs; sonst um so sicherer, je mehrere und stärkere sich zusammenfinden.

Zweitens aber hätte vielleicht eine Erzählung, für sich genommen, nur schwache oder gar keine Merkmale des Mythischen: sie hängt aber mit andern zusammen,

oder ist doch von demselben Referenten berichtet wie andere, welche durch entscheidende Gründe in das mythische Gebiet verwiesen werden, und einen verdächtigenden Widerschein auch auf sie zurückwerfen. So kommen auch in jeder, noch so wunderhaften, Erzählung natürliche Züge vor, die an sich wohl historisch sein könnten, aber ihrer Verbindung mit dem Uebrigen wegen gleichfalls zweifelhaft werden müssen.

Doch diefs greift gewissermafsen der Frage vor, welche hier schliefslich noch sich stellt, ob nämlich die Kriterien des Mythischen eben nur diejenigen Züge einer Erzählung, an welchen sie sich unmittelbar finden oder auch die übrigen und ob der Widerspruch zweier Berichte nur den einen, oder beide zugleich, als unhistorisch kennbar mache? Diefs ist die Frage nach der Grenzlinie des Mythischen und Historischen, — die schwierigste auf dem ganzen Gebiete der Kritik.

Für's Erste, wenn zwei Erzählungen sich ausschliefsen, so ist hiedurch allerdings zunächst nur die eine als unhistorisch erwiesen; denn nur sofern die eine Platz finden soll, mufs die andre weichen, weicht aber jene, so kann diese Platz finden. So ist es in Bezug auf den früheren Wohnort der Eltern Jesu nicht unrichtig, mit Ausschliefsung des Matthäus, der deutlich Bethlehem als solchen voraussetzt, nach Lucas Nazaret dafür anzunehmen, und überhaupt von zwei unvereinbaren Berichten denjenigen, welcher weniger als der andere den natürlichen u. a. Gesetzen widerstreitet, oder gewissen Volks- und Parteimeinungen entspricht, als den historischen vorzuziehen. Näher betrachtet jedoch, so gut die eine Erzählung erdichtet sein kann, ist diefs auch bei der andern möglich; das Vorhandensein Einer mythischen Bildung über einen gewissen Punkt zeigt, dafs die Sage in Bezug auf denselben thätig war (man denke nur an die Genealogieen), und es wird, dafs der eine von zwei

solchen Berichten geschichtlich sei, in lezter Beziehung doch nur durch den Zusammenhang oder die Zusammenstimmung desselben mit anderweitig verbürgten Punkten sicher zu entscheiden sein.

Die Theile Einer und derselben Erzählung anlangend, könnte man an sich glauben, unhistorisch sei zwar z. B. das, dafs der Maria ein Engel angekündigt haben soll, sie werde den Messias gebären: defswegen könnte aber doch so viel wahr sein, dafs Maria vor der Geburt Jesu diese Hoffnung hatte. Allein was sollte alsdann diese Erwartung in ihr rege gemacht haben? Wir sehen: mythisch ist auch das, was, für sich wohl denkbar, mit etwas Undenkbarem so zusammenhängt, dafs sich ohne dieses kein Grund von jenem denken läfst. Oder, wenn eine Handlung Jesu als Wunder erzählt ist, so könnte, das Wunderhafte abgezogen, das Uebrige sich doch so, als ganz natürliches Ereignifs, zugetragen haben. Diefs mag bei einigen Wundergeschichten, wie namentlich den Dämonenaustreibungen, mit einiger Einschränkung denkbar sein. Aber bei diesen nur defswegen, weil hier eine so schnelle und nur durch ein paar Worte vermittelte, Kur, wie sie der Evangelist beschreibt, psychologisch nicht undenkbar ist, also dessen Erzählung im Wesentlichen unangetastet bleibt. Anders z. B. bei der Heilung des Blindgeborenen. Wer hier eine natürliche Heilung annimmt, mufs diese zugleich so successiv sich denken, dafs dadurch die evangelische Erzählung, welcher zufolge die Sache plötzlich erfolgt ist, als wesentlich unrichtig hingestellt wird, wodurch dann die Bürgschaft auch für den etwanigen natürlichen Rest wegfällt, der überdiefs nicht ohne willkührliche Conjecturen herausgefunden werden kann.

Was in solchen Fällen das Entscheidende ist, wird aus folgenden Beispielen hervorgehen. Dafs, als Maria zu der schwangeren Elisabet eintrat, dieser das Kind im

Leibe sich bewegt, der Geist sie ergriffen, und sie die Maria als Messiasmutter begrüfst haben soll, hat sichere Kriterien des Unhistorischen gegen sich: defswegen aber könnte, scheint es, Maria wohl einen Besuch bei Elisabet gemacht haben, wobei nur Alles natürlich zugegangen wäre. In der That jedoch hat auch schon die Reise der Verlobten psychologische Schwierigkeiten gegen sich, der ganze Besuch sammt der Verwandtschaft beider Frauen zeigt sich aus dem Bestreben entstanden, die Mutter des Messias mit der des Vorläufers zusammenzuführen. Oder wenn es heifst, die Männer, welche Jesu auf dem Verklärungsberge erschienen, seien Moses und Elias, der Glanz, der ihn daselbst umflofs, ein übernatürlicher gewesen: so könnte man auch hier nach Abzug des Wunderbaren noch zwei Männer und eine Morgenbeleuchtung übrig behalten. Allein nicht blofs zwei gegebene Männer (von welchen überdiefs schwer zu sagen ist, wer sie gewesen sein sollen, wenn sie jenes nicht waren) zu Moses und Elias zu machen, sondern die ganze Zusammenkunft zu erdichten, war die Sage durch die umlaufenden Vorstellungen über das Verhältnifs des Messias zu jenen beiden veranlafst, und ebenso nicht blofs eine gegebene Beleuchtung (welche überdiefs, wenn sie eine natürliche war, sehr übertreibend und unrichtig beschrieben wäre) zu einer wundervollen zu machen, sondern sie frei zu schaffen, durch die Erzählung vom leuchtenden Antlitz des Moses.

Hieraus ergiebt sich der Kanon: wo nicht blofs die nähere Art und Weise eines Vorgangs kritisch verdächtig, sein äusseres Beiwerk übertrieben u. dgl. ist, sondern auch der innere Kern und Grundstock desselben entweder undenkbar, oder einer messianischen Vorstellung der damaligen Juden auffallend ähnlich ist, da mufs nicht nur der bestimmte angebliche Hergang der Sache, sondern der ganze Vorfall als solcher für unhistorisch

gehalten werden. Wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Mythischen gegen sich hat, der allgemeine Inhalt derselben aber nicht, da bleibt wenigstens die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen; wiewohl, ob ein solcher wirklich vorhanden sei, und worin er bestehe, sofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden kann, niemals mit Sicherheit zu bestimmen ist.

Immer wird daher die Grenzlinie zwischen dem Mythischen und Historischen in Berichten, welche, wie die evangelischen, jenes erstere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fliefsende bleiben; am wenigsten kann man von dem ersten umfassenderen Versuche, die Berichte von kritischem Standpunkte zu bearbeiten, bereits eine scharfgezogene Grenze verlangen; in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, mufs das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen, und wenigstens der Verfasser dieses Werkes verwahrt sich hiemit ausdrücklich dagegen, dafs, wo er erklärt, nicht zu wissen, was geschehen sei, ihm die Behauptung untergelegt werde, zu wissen, es sei nichts geschehen.

gebildet werden; wo hingegen nur Einzelnes an der Form einer erzählten Begebenheit Kriterien des Unhistorischen an sich hat, der allgemeine Inhalt derselben aber nicht, da bleibt wenigstens die Möglichkeit, noch einen geschichtlichen Kern vorauszusetzen; wiewohl, ob ein solcher wirklich vorhanden sei, und worin er bestehe, sofern es nicht durch anderweitige Combinationen gefunden werden kann, niemals mit Sicherheit auszumachen ist.

Immer wird daher die Grenzlinie zwischen dem Geschichtlichen und Unhistorischen in Berichten, welche, wie die evangelischen, jenes letztere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fließende bleiben; am wenigsten kann man von dem ersten umfassenden Versuche, diese Berichte vom kritischen Standpunkte zu bearbeiten, sogleich eine scharfgezogene Grenze verlangen; in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschen aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, muß das Auge erst durch allmählige Gewöhnung wieder Einzelnes unterscheiden lernen, und wenigstens der Verfasser dieses Werkes verwahrt sich hiemit ausdrücklich dagegen, daß, wo er erklärt, nicht zu wissen, was geschehen sei, ihm die Behauptung untergelegt werde, zu wissen, es sei nichts geschehen.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu.

Erstes Kapitel.

Verkündigung und Geburt des Täufers.

§. 16.

Die Erzählung des Lukas *) und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung.

Dem öffentlichen Auftritt Jesu schicken alle unsre Evangelisten den des Täufers Johannes voraus: seinem ersten Eintritt in das Leben den Lebensanfang des Täufers voranzustellen, ist dem einzigen Lukas eigen. Diese Erzählung kann auch von einer, eigentlich nur dem Leben Jesu gewidmeten Betrachtung nicht übergangen werden, theils wegen des engen Zusammenhangs, in welchen schon von vorn herein das Leben des Täufers mit dem Leben Jesu gesetzt wird, theils wegen des Beitrags, welchen der bezeichnete Abschnitt zur Characteristik der evangelischen Berichte bietet. Denn dafs derselbe, sammt dem Uebrigen der beiden ersten Kapitel des Lukas, unächt und spätere Zuthat sei, war eine unkritische Vermuthung Solcher, welche den damals noch neuen mythischen Standpunkt, welchen diese Kindheitsgeschichte zu

*) Ein für allemal mag hier erinnert werden, dafs, wo in den folgenden Untersuchungen kurzweg von Lukas, Matthäus u. s. f. gesprochen wird, immer nur der Verf. des dritten, ersten u. s. w. Evangeliums gemeint ist, unentschieden, ob sie die apostolischen Männer dieses Namens, oder spätere Unbekannte waren.

fordern schien, auf das übrige Evangelium anzuwenden sich scheuten [1]).

Ein frommes priesterliches Ehepaar ist kinderlos gealtert: als auf Einmal dem Priester beim Räuchern im Heiligthum der Engel Gabriel erscheint, und ihnen in ihren alten Tagen einen Sohn verheifst, der als Gottgeweihter leben, und der wegbereitende Vorläufer des in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Gottes sein werde. Als Zacharias wegen seines und der Elisabet hohen Alters die Verheifsung bezweifelt, wird ihm vom Engel als Zeichen und Strafe zugleich bis zur Erfüllung Stummheit auferlegt, welche wirklich andauert, bis bei der Beschneidung des nunmehr geborenen Sohnes der Vater ihm den vom Engel vorgeschriebenen Namen beilegen soll, worauf er mit wiedererlangtem Sprachvermögen in einen Hymnus ausbricht (Luk. 1, 5 — 25. 57 — 80.).

Dafs hiemit der evangelische Bericht wirklich eine Reihe äusserer, und zwar wunderbarer Vorgänge: eine von Gott veranstaltete, durch die Erscheinung eines der höchsten Geister vermittelte Vorherverkündigung des messianischen Vorläufers, eine nicht ohne besondern göttlichen Segen bewirkte Schwangerschaft, und eine auf ausserordentliche Weise sowohl eingetretene als gehobene Stummheit erzählen wolle, scheint sich zunächst von selbst zu verstehen. Eine andere Frage ist, ob auch wir dieser Ansicht des Referenten beitreten und uns überzeu-

1) z. B. J. E. Ch. Schmidt, das ächte Evangelium des Lukas, in Henke's Magazin 5, 3, S. 473 ff., K. Ch. L. Schmidt im Repertorium für die bibl. Literatur 1, S. 58 ff., Horst, in Henke's Museum, 1, 3, S. 462 ff. Vgl. Eichhorn's Einleitung, 1. Bd. S. 630 f. — Dagegen: Süskind, symbolarum ad illustranda quaedam evangeliorum loca, P. 2. in seinen vermischten Aufsätzen, S. 23 ff.

gen können, dafs wirklich der Geburt des Täufers eine solche Reihe von wunderbaren Ereignissen vorangegangen sei?

Den ersten Anstofs, welchen die neuere Bildung an der vorgelegten Erzählung nimmt, bildet die Engelerscheinung, theils als solche überhaupt, theils diese in ihrer besonderen Beschaffenheit. Was das Letztere betrifft, so giebt sich der Engel selbst zu erkennen als *Γαβριὴλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (1, 19.), und hier findet man es nun undenkbar, dafs der göttliche Geisterstaat wirklich gerade so beschaffen sein sollte, wie sich die nachexilischen Juden denselben dachten, und dafs sogar die Namen der Engel in der Sprache dieses Volkes gegeben sein sollten [2]). Selbst der Supranaturalist auf seinem Boden kommt hier in einiges Gedränge. Wären nämlich Namen und Rangordnung der Engel, wie sie hier vorausgesetzt werden, ursprünglich auf dem Boden der geoffenbarten hebräischen Religion erwachsen, hätte Moses oder einer der älteren Propheten dieselben festgesetzt: so könnten und müfsten sie auf supranaturalistischem Standpunkt als richtig angenommen werden. Nun aber finden sich jene näheren Bestimmungen der Engellehre erst in dem makkabäischen Daniel [3]) und dem Apokryphum Tobia [4]), offenbar in Folge des Einflusses der Zendreligion, wie denn die Juden selbst bezeugen,

2) Paulus, exeget. Handbuch 1, a, S. 78 f. 96. Bauer, hebr. Mythol. 2. Bd. S. 218 f.

3) Hier Michaël als אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet 10, 13. Gabriel 8, 16. 9, 21.

4) Hier Raphaël als *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ — εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου* (12, 15), fast wie Gabriel bei Lukas, die Zahlbestimmung ausgenommen. Diese ist der Zahl der persischen Amschaspands nachgebildet, vgl. de Wette, biblische Dogmatik §. 171 b).

dafs die Engelnamen mit ihnen aus Babylon gekommen seien [5]). Hieraus ergiebt sich eine Reihe für den Supranaturalisten äusserst bedenklicher Fragen. Sind diese Vorstellungen, so lange sie noch blofs bei auswärtigen Völkern waren, falsch gewesen, und erst, als sie zu den Juden übergiengen, wahr geworden? oder sind sie von jeher wahr gewesen, und haben also abgöttische Völker eine so hohe Wahrheit früher entdeckt, als das Volk Gottes? Waren jene Völker von besondrer göttlicher Offenbarung ausgeschlossen, kamen sie also durch ihre eigne Vernunft früher auf jene Entdeckung, als die Juden mittelst ihrer Offenbarung: so scheint ja die Offenbarung überflüssig, oder nur negativ, d. h. zur Verhinderung eines zu frühen Bekanntwerdens wirksam zu sein; nimmt man aber, um dieser Consequenz auszuweichen, lieber auch bei jenen nichtisraëlitischen Völkern einen offenbarenden Einflufs Gottes an: so löst sich der supranaturalistische Standpunkt auf, und wir dürfen, da in den sich gegenseitig widerstreitenden Religionen doch nicht Alles geoffenbart sein kann, kritisch auswählend verfahren. Da werden wir es nun einer geläuterten Idee von Gott keineswegs angemessen finden, ihn, wie einen menschlichen König, von einem Hofstaat umgeben zu denken, und wenn Olshausen sich für die Realität solcher Thronengel auf die vernünftigerweise anzunehmende Stufenleiter der Wesen beruft [6]), so wird hiemit nicht die hebräische Vorstellung gerechtfertigt, sondern ihr eine moderne

5) Hieros. rosch haschanah f. 56, 4. (bei Lightfoot, horae hebr. et talmud. in IV Evangg., p. 723.): *R. Simeon ben Lachisch dicit: nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est: advolavit ad me unus τῶν Seraphim, Seraphim steterunt ante eum, Jes. 6; at post: vir Gabriel, Dan. 9, 21, Michaël princeps vester, Dan. 10, 21.*

6) Biblischer Commentar, 1. Th. S. 99. (2te Auflage.)

untergeschoben. Man wäre also auf den Ausweg hingetrieben, eine Accommodation von Seiten Gottes anzunehmen, d. h. dafs er einen höheren Geist abgesendet habe mit der Weisung, sich, um bei dem Vater des Täufers Glauben zu finden, der jüdischen Vorstellung gemäfs, einen Rang und Titel beizulegen, die er eigentlich nicht hatte. Da aber, wie sogleich der Erfolg zeigte, Zacharias auch so dem Engel nicht glaubte, sondern erst dem Erfolg: so war jene ganze Accommodation unnütz und kann daher nicht von Gott veranstaltet worden sein. Was im Besondern noch den Namen des erscheinenden Engels betrifft, und die Unwahrscheinlichkeit, dafs die Engel gerade hebräische Namen haben sollen: so macht zwar Olshausen darauf aufmerksam, dafs der Name Gabriel appellativisch in der Bedeutung: Mann Gottes genommen, ganz richtig die Natur eines solchen Wesens bezeichne, und indem er sich in dieser Bedeutung in allen Sprachen wiedergeben lasse, keineswegs an die hebräische gebunden sei [7]): aber damit umgeht er eben das eigentlich Anstöfsige, was er lösen sollte, indem er das offenbar als Eigennamen sich gebende Wort als blofses Appellativum nimmt. Es müfste also auch hier eine Accommodation angenommen werden, dafs nämlich der Engel, um sich nach seinem Wesen zu bezeichnen, einen Namen sich beigelegt hätte, welchen er nicht wirklich führte, — eine Accommodation, welche mit der vorigen beurtheilt ist.

Aber nicht allein Namen und angebliche Stellung des Engels, sondern auch sein Reden und Benehmen hat man anstöfsig gefunden. Zwar wenn Paulus sich dahin äussert, nur ein levitischer Priester, nicht aber ein Engel Jehova's habe für nothwendig erachten können, dafs der Knabe in nasiräischer Abstinenz leben sollte [8]): so läfst

7) a. a. O. S. 98 f.
8) a. a. O. S. 77.

sich dagegen geltend machen, dafs auch der Engel wissen konnte, unter dieser Form werde Johannes am Meisten auf seine Nation zu wirken im Stande sein. Bedenklicher aber ist das Andre. Als nämlich Zacharias in einem aus Ueberraschung und einer nahe liegenden Reflexion hervorgegangenen Zweifel sich ein Zeichen erbittet: so wird ihm das vom Engel alsbald zum Verbrechen gerechnet, und er mit der Strafe des Verstummens belegt. Wenn man nun auch nicht mit Paulus behaupten mag, ein wirklicher Engel würde den Untersuchungsgeist des Priesters vielmehr gelobt haben: so wird man ihm doch in der Bemerkung beistimmen können, dafs ein so imperioses Verfahren weniger einem wirklichen himmlischen Wesen, als der damaligen jüdischen Meinung von einem solchen angemessen sei. Auch auf supranaturalistischem Boden hat man keine rechte Parallele zu diesem harten Verfahren. Denn gegen die Paulus'sche Berufung auf das ungleich mildere Verfahren Jehova's mit Abraham, welchem die ganz gleiche Frage selbst ohne Tadel hingeht, gilt es nur in Bezug auf die Stelle 1. Mos. 15, 8., was Olshausen erinnert, Abraham habe diefs, nach V. 6, aus einer gläubigen Gesinnung herausgesprochen; wogegen nicht allein nach Kap. 18, 12. der weit markirtere Unglaube der Sara in gleichem Falle ungestraft bleibt, sondern auch nach 17, 17. Abraham selbst die göttliche Verheifsung bis zum Lachen unglaublich findet, ohne auch nur getadelt zu werden. Noch näher liegt das Beispiel der Maria, welche Luk. 1, 34. eigentlich ganz dieselbe Frage wie Zacharias macht, so dafs man immer mit Paulus wird sagen müssen, gewifs nicht das Verfahren Gottes oder eines höheren Wesens, sondern nur die Vorstellung der Juden von demselben werde so inconsequent gewesen sein. — Eben weil es ihnen in der Art, wie es vorlag, selbst ein Anstofs war, haben die orthodoxen Theologen für dieses Verstummenlassen aller-

hand Gründe ausgesonnen. Hess glaubte das Verfahren des Engels gegen den Vorwurf der Willkührlichkeit dadurch rechtfertigen zu können, dafs er die Stummheit des Zacharias als das einzige Mittel betrachtete, eine Sache auch wider seinen Willen geheim zu halten, deren frühzeitiges Bekanntwerden für das Kind Johannes ähnliche gefährliche Folgen hätte haben können, wie das Bekanntwerden der Geburt Jesu durch die Magier sie für das Jesuskind hatte [9]). Allein erstlich sagt von einem solchen Zwecke der Engel nichts, sondern einzig als Strafe und Zeichen zugleich verhängt er die Stummheit (V. 20.); dann aber mufs Zacharias den Hauptinhalt der gehabten Erscheinung doch auch während seiner Stummheit wenigstens seiner Gattin schriftlich mitgetheilt haben, wie wir daraus sehen, dafs diese, noch ehe man ihren Mann befragt, den dem Kinde bestimmten Namen kennt (V. 60.); endlich, was half es, das ungeborne Kind zwar durch erschwerte Mittheilung seiner wundervollen Ankündigung sicher zu stellen, wenn das kaum geborene sogleich aller Gefahr dadurch preifsgegeben wurde, dafs durch die gelöste Zunge des Vaters und das Aufsehen der Scene bei seiner Beschneidung die ganze Umgegend des Redens von dieser Sache voll ward (V. 65.)? Annehmlicher wäre, wie Olshausen die Sache ansieht, indem er die ganze wundervolle Begebenheit, also namentlich auch das Verstummen, als ein sittliches Erziehungsmittel für Zacharias betrachtet, durch welches er seinen Unglauben kennen und überwinden lernen sollte [10]); allein auch hievon steht theils nichts im Texte, theils würde das unverhoffte Eintreten des für unmöglich gehaltenen Erfolgs gewifs auch, wenn der Engel statt

9) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte. Tübingen 1779. 1. Bd. S. 12.

10) Bibl. Comm. 1. S. 119.

des Verstummens nur etwa einen Verweifs angebracht hätte, seinen Unglauben gehörig beschämt haben, so dafs auch durch diesen angeblichen Zweck, als einen keineswegs einzig durch das angegebne Mittel erreichbaren, die Verhängung der Stummheit über den Zacharias nicht gerechtfertigt werden kann.

Möchte übrigens der dem Zacharias erschienene Engel sich noch so gotteswürdig benommen haben: schon die Engelerscheinung als solche würden Viele in unsern Tagen unglaublich finden. Der Verfasser der hebräischen Mythologie hat geradezu den Satz aufgestellt: wo Angelophanien sind, da ist ein Mythus, wie im A. T., so im neuen [11]). Vorausgesetzt auch, dafs es Engel gebe, so können sie doch, urtheilt man, den Menschen nicht erscheinen, denn sie gehören der übersinnlichen Welt an, welche auf unsre Sinnorgane nicht einwirken kann, so dafs es immer gerathen bleibt, ihre angeblichen Erscheinungen auf die blofse Einbildungskraft zurückzuführen [12]). Es sei nicht wahrscheinlich, sagt man ferner, dafs Gott sie der gewöhnlichen Vorstellung gemäfs gebrauche, denn es lasse sich kein rechter Zweck ihrer Sendungen erkennen, indem sie gewöhnlich nur der Neugier dienen, und noch dazu ihr Einwirken die Menschen von selbstständiger Leitung ihres Lebens abziehen würde [13]). Auch das müsse auffallen, dafs diese Wesen in der alten Welt zwar bei den geringsten Veranlassungen sich geschäftig zeigen, in der neuen aber selbst bei den wichtigsten Begebenheiten müssig bleiben [14]). Wenn aber ihr Erscheinen und Einwirken in die Menschenwelt,

11) Hebr. Mythol. 2, S. 218.

12) Bauer, a. a. O. 1, S. 129. Paulus, exeget. Handbuch I, a, 74.

13) Paulus, Commentar 1, S. 12.

14) Bauer, a. a. O.

so ist ebendamit auch ihr Dasein überhaupt bezweifelt, weil eben in jenen Funktionen ein Hauptzweck ihrer Existenz liegen müfste. In Bezug auf das Dasein der Engel darf gewifs die Schleiermacher'sche Kritik als abschliefsend betrachtet werden, weil sie das Ergebnifs der Bildung neuerer Zeit der alten gegenüber auf das Adäquateste ausspricht [15]). Zwar lasse sich, meint Schleiermacher, das Dasein von Engeln nicht als unmöglich nachweisen, doch sei die ganze Vorstellung eine solche, welche in unsrer Zeit nicht mehr entstehen würde, sondern ganz nur der alterthümlichen Weltanschauung angehöre. Denn wenn der Engelglaube eine gedoppelte Quelle und Wurzel habe, die eine in dem natürlichen Verlangen unsres Geistes, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen, als in der menschlichen Gattung verwirklicht ist: so ist nach Schleiermacher dieses Verlangen für uns jetzt Lebende durch die Vorstellung befriedigt, dafs auch andre Weltkörper ausser dem unsrigen auf entsprechende Weise bevölkert seien, womit diese erste Quelle des Engelglaubens abgeleitet ist; die andre aber, die Vorstellung Gottes als eines von seinem Hofstaat umgebenen Königs, ist ohnehin nicht mehr die unsere, auch die Veränderungen in Natur und Menschenwelt, welche man sich sonst als von Gott selbst durch dienende Engel bewirkt dachte, wissen wir uns jetzt aus Naturursachen zu erklären, — so dafs der Engelglaube jedes wahren Anknüpfungspunktes an einen in der Bildung der neueren Zeit wahrhaft Begriffenen entbehrt, und nur noch auf todte, traditionelle Weise vorhanden ist.

Diesem für die Annahme von Engeln negativen Resultate der Zeitbildung gegenüber sucht Olshausen ebenderselben, nach ihrer speculativen Seite, positive Gründe für die Realität der vorliegenden Erscheinung abzuge-

15) Glaubenslehre, 1. Thl. §. 42 und 43 (2te Ausgabe).

winnen. Die evangelische Erzählung, meint er, widerspreche einer richtigen Weltansicht keineswegs, da ja Gott der Welt immanent, sie von seinem Hauche bewegt sei [16]). Allein, eben wenn Gott der Welt immanirt, so braucht er am wenigsten durch Intervention von Engeln auf sie zu wirken; nur wenn er ferne, oben im Himmel thront, braucht er Engel herabzusenden, um auf der Erde etwas vorzunehmen. Man würde sich wundern müssen, wie Olshausen auf jene Weise argumentiren könne, wenn nicht aus der Art, wie dieser Ausleger die Angelologie und Dämonologie durchweg behandelt, erhellte, dafs ihm die Engel nicht sowohl individuelle, persönlich für sich bestehende Wesen sind, als vielmehr nur göttliche Kräfte, vorübergehende Ausflüsse und Fulgurationen des göttlichen Wesens, so dafs die Vorstellung Olshausen's von den Engeln in ihrem Verhältnifs zu Gott der sabellianischen von der Trinität zu entsprechen scheint; dafs aber diefs nicht die biblische Vorstellung sei, folglich auch, was für jene vorgebracht wird, für diese nichts beweise, ist hier nicht weiter auseinander zu setzen. Auch was der genannte Theologe ferner sagt, man dürfe die Gemeinheit des Alltagslebens nicht auch für die reichsten Lebensmomente unsres Geschlechtes postuliren; in der Zeit, als das ewige Wort sich in das Fleisch versenkte, seien Erscheinungen der geistigen Welt in die unsrige eingetreten, die in minder reich bewegten Zeiten kein Bedürfnifs waren [17]) — beruht auf einem Mifsverständnifs. Denn die Alltäglichkeit wird in solchen Momenten eben dadurch unterbrochen, dafs Geister wie der des Täufers in die Menschheit eintreten, und es würde kindisch sein, die Zeiten und Umstände, unter welchen ein Johannes entstand und sich heranbildete, defswegen

16) Bibl. Comm. 1. Thl. S. 119.

17) a. a. O. S. 92.

alltäglich zu nennen, weil es ihnen an Verzierung durch Engelerscheinungen gefehlt hätte; ebenso, was in solchen Zeitpunkten die intelligible Welt für die unsrige thut, ist eben, dafs sie ausserordentliche Menschengeister sendet, nicht dafs sie Engel auf- und niedersteigen läfst.

Wenn zur Vertheidigung der buchstäblichen Auffassung dieser Abschnitte endlich angedeutet wird, eine solche Vorzeichnung des Erziehungsplans für das zu gebärende Kind durch den Engel sei nöthig gewesen, um es zu dem Manne zu machen, der es werden sollte [18]): so würde das entweder zu viel voraussetzen, nämlich, dafs alle grofsen Männer, um zu solchen erzogen zu werden, auf ähnliche Weise in die Welt eingeführt werden müfsten, oder man müfste sich anheischig machen, nachzuweisen, warum, was bei den gröfsten Männern anderer Völker und Zeiten entbehrlich war, bei'm Täufer nothwendig gewesen sei; überhaupt würde hiedurch zu viel Gewicht auf die Erziehung zum Nachtheil der Entfaltung des Geistes von innen heraus gelegt; endlich aber ist umgekehrt gegen die Auffassung der Erzählung als einer wirklichen Wundergeschichte mit Recht das geltend gemacht worden, dafs vielmehr Vieles in dem folgenden Leben des Täufers ganz unerklärlich werde bei der Voraussetzung, dafs sich wirklich so viele wundervolle Begebenheiten vor und bei seiner Geburt ereignet haben. Denn allerdings, wenn Johannes schon von Anfang an so wunderbar auf Jesus, als den, dessen Vorläufer er sein sollte, hingewiesen war: so ist es nicht zu begreifen, wie er ihn vor seiner Taufe nicht gekannt haben, und selbst später noch an seiner Messianität irre geworden sein kann (Joh. 1, 30. Matth. 11, 2.) [19]).

18) Hess Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 13. 35.

19) Horst in Henke's Museum 1, 4. S. 733 f. Gabler in seinem neuest. theol. Journal, 7, 1, S. 403.

Man wird somit der rationalistischen Kritik und Polemik in dem negativen Resultate Recht geben müssen, dafs es vor und bei der Geburt des Täufers nicht so übernatürlich zugegangen sein könne; nur fragt es sich jetzt, welche positive Ansicht von der Sache an die Stelle der umgestossenen zu setzen ist?

§. 17.

Die natürliche Deutung der Erzählung.

Die leichteste Aenderung, welche mit der vorliegenden Erzählung durch Unterscheidung des reinen Faktums von dem Urtheil der betheiligten Personen im Sinne der rationalistischen Auslegung vorgenommen werden könnte, wäre nun diese, die Thatsache nach ihren beiden Haupttheilen, der Erscheinung des Engels und dem Verstummen des Zacharias als wirklichen äusseren Erfolg stehen zu lassen, nur aber sie auf natürliche Weise zu erklären. Diefs wäre in Bezug auf die Angelophanie so möglich, dafs das Erschienene für einen Menschen genommen würde, der dem Zacharias, was dieser zu hören glaubte, wirklich gesagt hätte, von dem Priester aber für einen himmlischen Boten gehalten worden wäre. Da jedoch diese Ansicht in Betracht der Umstände gar zu unwahrscheinlich ist, so sah man sich genöthigt, einen Schritt weiter zu gehen, und die Thatsache aus einer äussern zu einer innern zu machen, sie vom Gebiete des physischen in das des psychischen Geschehens zu verlegen. Hiezu bildet schon die Bahrdt'sche Andeutung, das von Zacharias für einen Engel Gehaltene könne vielleicht ein Bliz gewesen sein [1]), einen Uebergang, weil hiebei doch das Meiste Zacharias selbst aus seinem Innern hinzuge-

1) Briefe über die Bibel im Volkstone (Ausg. Frankfurt und Leipzig 1800), 1tes Bändchen, 6ter Brief, S. 51 f.

than haben müfste. Dafs aber in gewöhnlichem Seelenzustande Jemand aus einem einfachen Blitze eine solche Reihe von Reden und Gegenreden sich herausspinnen werde, ist nicht glaublich; es müfste also ein besonderer Zustand stattgefunden haben, sei es eine durch Schrecken über den Bliz bewirkte Ohnmacht [2]), wovon aber im Texte keine Spur (kein Niederfallen, wie etwa A. G. 9, 4.), oder ohne Veranlassung durch den Bliz ein Traum, welcher aber beim Räuchern im Tempel nicht wohl stattfinden konnte; daher wird man genöthigt, mit Paulus sich darauf zu berufen, dafs es auch im Zustande des Wachens Ekstasen gebe, in welchen der Seele subjektive Bilder mit dem Scheine von objektiven Begegnissen vorschweben [3]). Solche Ekstasen sind freilich nichts Gewöhnliches; aber bei Zacharias, meint Paulus, kam auch Manches zusammen, um einen so ungewöhnlichen Zustand bei ihm hervorzurufen. Die lange Sehnsucht nach Nachkommenschaft; nun das auszeichnende Loos, im Heiligen des Tempels mit dem Weihrauch die Gebete des Volks zu Jehova aufsteigen zu lassen, was ihm für ein günstiges Vorzeichen der Erhörung auch seines Gebetes gelten konnte; vor seinem Abgang von Hause vielleicht noch eine Anmahnung von seiner Frau, wie die von Rahel an Jakob, 1. Mos. 30, 1. (!). In der erhöhten Stimmung im halbdunkeln Heiligthum denkt er nun betend auch seines höchsten Wunsches, jetzt oder nie erwartet er Erhörung, und ist daher geneigt, in Allem, was sich darbieten mochte, ein Zeichen derselben zu erblicken. Der aufsteigende Weihrauch, erhellt von den Lampen des Leuchters, bildet Figuren: da glaubt der Priester eine himmlische Gestalt zu sehen, von der er anfänglich erschreckt wird, bald aber die Gewährung seiner Wünsche

2) Bahrdt a. a. O. S. 52.

3) Exeget. Handb. 1, a, S. 74 ff.

zu vernehmen glaubt. Kaum ist ihm ein leiser Zweifel hiegegen aufgestiegen: so hält der überfromme Priester diefs bereits für frevelhaft, glaubt sich vom Engel dafür gescholten und — hier ist nun wieder eine gedoppelte Erklärung möglich — entweder lähmt wirklich ein Schlagflufs auf einige Zeit seine Zunge, was er für gerechte Strafe seines Zweifels nimmt, bis sich dann bei dem freudigen Anlafs der Beschneidung seines Sohns die Sprache wieder einfindet, so dafs dieser Zug als äussere, physische, wiewohl wunderlose Begebenheit festgehalten wird [4]); oder wird auch dieser Vorgang blofs als ein psychischer gefafst, dafs nämlich Zacharias aus jüdischer Superstition den Gebrauch der vermeintlich mifsbrauchten Zunge sich selbst auf einige Zeit untersagt habe [5]). Neu belebt übrigens durch den ausserordentlichen Vorfall kehrt diesen Deutungen zufolge der Priester zu seiner Gattin zurück, und sie wird eine zweite Sara.

Was nun die Paulus'sche Erklärung der Engelerscheinung betrifft, auf welche alle andern entweder im Wesentlichen hinauslaufen, oder durch ihre offenbare Unhaltbarkeit hingetrieben werden: so kann man geradezu sagen, dafs sie das Wunderbare, zu dessen Entfernung sie so viele Mühe anwendet, nicht einmal vermeide. Denn ihr Urheber gesteht selbst zu, dafs von einer solchen Vision, wie er sie hier voraussetzt, die meisten Menschen keine Erfahrung haben [6]); sollen nun doch in einzelnen Fällen dergleichen Zustände vorkommen, so mufs doch theils eine besondre Disposition dazu vorhanden sein, von welcher bei Zacharias sonst keine Spur

4) Bahrdt a. a. O. 7ter Brief. S. 60. — E. F. über die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, in Henke's Magazin 5, 1, S. 163. Bauer, hebr. Mythol. 2, S. 220.

5) Exeget. Handb. 1, a, S. 77. 80.

6) a. a. O. S. 73.

zu finden, die auch bei seinem vorgerückten Alter nicht zu vermuthen ist, — theils mufs eine bestimmte Veranlassung hinzutreten, welche hier durchaus fehlt [7]); denn ein so lange gehegter Wunsch äussert sich nicht mehr in ekstatischer Heftigkeit, und das Räuchern im Tempel konnte einen alten, gedienten Priester nicht wohl ausser sich bringen. So hat Paulus hier nur ein göttliches Wunder in ein Wunder des Zufalls umgewandelt; ob aber gesagt wird: bei Gott ist kein Ding unmöglich; oder: dem Zufall ist kein Ding unmöglich, ist beides gleich precär und unwissenschaftlich.

Aber auch das Verstummen des Zacharias wird auf diesem Standpunkte nur sehr unbefriedigend erklärt. Denn war dasselbe nach der einen Erklärung durch einen Schlagflufs herbeigeführt, so hat diefs zwar nicht die Schwierigkeit, welche Paulus darin finden will, dafs ein stumm gewordener Priester nach 3. Mos. 21, 16. ff. sogleich von den Functionen hätte abtreten müssen, während doch nach V. 23. Zacharias erst nach dem Ende seiner Dienstwoche von Jerusalem weggieng; diefs nämlich erledigt sich leicht durch die Bemerkung, welche schon Lightfoot gemacht hat [8]), dafs eine, wenn auch nur vermeintlich, auf wunderbare Weise entstandene Sprachlosigkeit nicht mit einer Stummheit als natürlichem Gebrechen in Eine Klasse würde gestellt worden sein. Wohl aber wird man sich mit Schleiermacher darüber verwundern müssen, wie Zacharias unerachtet jenes Schlagflusses frisch und übrigens gesund nach Hause geht [9]), so dafs er gerade mit dieser theilweisen Lähmung anderntheils die Kraft erhalten haben müfste, seinem langgehegten Wunsche Realität zu schaffen. Auch das mufs als ein son-

7) Vgl. Schleiermacher über die Schriften des Lukas S. 25.
8) Horae hebr. et talmud. ed. Carpzov. p. 722.
9) a. a. O. S. 26.

derbarer Zufall bezeichnet werden, dafs gerade am Beschneidungstage des Sohnes die Lähmung der Zunge des Vaters gewichen sein soll, da, wenn diefs der Gewalt der Freude zugeschrieben wird [10]), diese gewifs am Tage der Geburt des Sohnes gröfser gedacht werden mufs, als an dem späteren Beschneidungstage, wo sich der Vater an den Besitz des Kindes bereits gewöhnt hatte. — Die andre Erklärung aber, dafs das Nichtredenkönnen des Zacharias nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern nur ein psychologisch zu erklärendes Meinen, nicht reden zu dürfen, gewesen sei, ist dem Wortsinn bei Lukas zuwider. Denn was beweisen alle die Stellen, welche Paulus zum Beweis dafür aufhäuft, dafs ἐ δύναμαι nicht allein ein wirkliches *non posse*, sondern auch ein blofses *non sustinere* bedeuten könne [11]), gegen den klaren Zusammenhang unsrer Stelle? Wenn nämlich etwa auch das erzählende ἐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22,) mit Noth in jenem Sinne genommen werden könnte: so würde doch V. 20. der Engel in der visionären Vorstellung des Zacharias, wenn er diesem das Reden nur verbieten, nicht unmöglich machen wollte, nicht gesagt haben: καὶ ἔσῃ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, sondern: ἴσθι σιωπῶν, μηδ' ἐπιχειρήσῃς λαλῆσαι, wie auch das διέμενε κωφὸς (V. 21.) am natürlichsten von wirklicher Stummheit verstanden wird. Soll also der Bericht, was auf diesem Standpunkte durchaus vorausgesetzt wird und werden mufs, genau das wiedergeben, was Zacharias selbst über das ihm Begegnete erzählte: so müfste, wenn man eine wirklich eingetretene Stummheit läugnet, da er doch durch den Engel sich wirklich eine solche ankündigen läfst, angenommen werden, er habe, unerachtet

10) Wofür man sich auf Beispiele aus A. Gellius 5, 9, und Valerius Maximus 1, 8. beruft.

11) a. a. O. S. 97 f.

er hätte reden können, sich doch für stumm gehalten, was auf Verrücktheit führen würde, die man doch dem Vater des Johannes ohne Nöthigung durch den Text nicht wird aufbürden wollen.

Auch das berücksichtigt diese natürliche Erklärung zu wenig, dafs ihr zufolge einer aus so abnormem Seelenzustande entsprungenen Vorherverkündigung der Erfolg mit unbegreiflicher Genauigkeit entsprochen haben müfste. Ein solches Eintreffen einer visionären Voraussagung würde der Rationalist in keinem andern Gebiete glaublich finden. Wie, wenn etwa Dr. Paulus von einer Somnambüle zu lesen bekäme, sie habe in einer Ekstase die den Umständen nach im höchsten Grade unwahrscheinliche Erzeugung eines Kindes, und nicht nur eines Kindes überhaupt, sondern speciell eines Knaben, und zwar mit genauer Angabe sogar seiner künftigen Geistesentwickelung und geschichtlichen Stellung vorausgesagt, und Alles sei auf's Genauste eingetroffen: würde er ein solches Zusammentreffen annehmlich finden? Gewifs, er würde einen solchen Blick in die geheimste Werkstätte der zeugenden Natur keinem Menschen in keinem Zustande zugestehen; namentlich würde er über Frevel an der menschlichen Freiheit Klage erheben, welche durch die Annahme aufgehoben werde, dafs sich der ganze intellektuelle und moralische Entwicklungsweg eines Menschen wie der Ablauf eines Uhrwerks vorherbestimmen lasse, und er würde ebendefswegen über Ungenauigkeit der Beobachtung und Unzuverläfsigkeit eines Berichtes sich beschweren, welcher so unmögliche Dinge als geschehene erzähle. Warum thut er diefs nicht auch in Bezug auf unsern N. T.-lichen Bericht? warum findet er hier annehmlich, was er dort verwirft? Herrschen denn in der biblischen Geschichte andere Gesetze als in der übrigen? Diefs mufs der Rationalist voraussetzen, wenn er das sonst Unglaubliche in der evangelischen Geschichte glaublich findet;

damit aber kehrt er zum supranaturalistischen Standpunkt zurück, denn eben die Annahme, daſs die sonst gewöhnlichen Naturgesetze für jene Geschichte nicht gelten, ist das Eigenthümliche des Supranaturalismus.

Vor dieser Selbstvernichtung sich zu retten, bleibt der dem Wunder ausweichenden Erklärungsart nichts Anderes übrig, als die buchstäbliche Richtigkeit der Erzählung zu bezweifeln. Daſs dieses die einfachste Auskunft wäre, bemerkt auch Paulus, wenn er selbst vermuthet, man werde sein Bemühen mit natürlicher Erklärung eines Berichtes überflüssig finden, welcher nichts Andres als eine von den lobpreisenden Jugendgeschichten sei, wie sie von jedem groſsen Manne nach seinem Tode oder selbst noch zu seinen Lebzeiten gedichtet werden. Dennoch glaubt Paulus nach unparteiischer Erwägung diese Analogie hier nicht anwenden zu dürfen. Sein vornehmster Grund ist die allzukurze Zwischenzeit zwischen der Geburt des Täufers und der Abfassung des Lukas-Evangeliums [12]), was wir nach dem in der Einleitung Bemerkten geradezu umkehren und den genannten Ausleger fragen können, wie er begreiflich machen wolle, daſs von einem so gefeierten Manne wie Johannes, in einer so aufgeregten Zeit, seine Geburtsgeschichte nach mindestens 60 Jahren noch mit urkundlicher Genauigkeit habe überliefert werden können? Hier hat Paulus die auch von Andern (wie Heydenreich, Olshausen) gebilligte Antwort bereit, vermuthlich sei der von Lukas 1, 5—2, 39. eingerückte Aufsaz eine unter der Verwandtschaft des Täufers und Jesu circulirende, wahrscheinlich von Zacharias verfaſste Familiennachricht gewesen [13]), eine aus der Luft gegriffene, moderne Hypothese, welcher man nicht erst nöthig hat, mit K. Ch. L. Schmidt

12) a. a. O. S. 72 f.
13) a. a. O. S. 69.

entgegenzuhalten, eine so entstellte (wir würden blofs sagen: ausgeschmückte) Erzählung könne unmöglich ein Familienaufsaz sein, sondern wenn sie nicht ganz in die Klasse der Legenden gehöre, so sei doch ihre etwaige geschichtliche Grundlage nicht mehr zu unterscheiden [14]). Weiter wird angeführt, in der Erzählung selbst finden sich Züge, welche kein Dichter hätte ersinnen können, welche somit darauf hinweisen, dafs der Bericht ein unmittelbarer Abdruck des Faktums sei. Ein solcher Zug soll vor Allen der sein, dafs die messianischen Erwartungen der verschiedenen Luc. 1. u. 2. redend eingeführten Personen so richtig nach ihren Umständen und Verhältnissen gezeichnet seien [15]): allein diese Unterschiede sind gar nicht so scharf vorhanden, wie sie Paulus dafür ausgiebt, sondern sie verhalten sich mehr nur als Fortschritt vom Allgemeinen zum Bestimmteren, der auch einem Dichter oder einer Volkssage natürlich ist. Ueberhaupt wird man Schleiermacher'n beistimmen müssen, wenn er sagt, diese Reden lassen sich gerade am wenigsten als historisch genau im engsten Sinne nehmen, und behaupten, Zacharias habe wirklich in dem Augenblick, als er die Sprache wieder erhielt, sie auch zu jenem Lobgesang benüzt, ohne durch die Freude und Verwunderung der Versammlung gestört zu werden, durch welche doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läfst, — sondern es müsse auf jeden Fall angenommen werden, dafs der Verfasser von dem Seinigen hinzugefügt, und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe [16]); denn was Kuinöl vermuthet, Zacharias habe den Lobgesang erst nachher verfertigt und niedergeschrieben, ist doch, neben dem Wun-

14) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese 3, 1, S. 119.
15) Paulus a. a. O.
16) Ueber die Schriften des Lukas, S. 23.

derlichen, dem Texte zu sehr zuwider. — Endlich, wenn die Erklärer sich darauf berufen, am allerwenigsten würde ein Erfinder gewisse andre Züge so richtig getroffen haben, wie das Zuwinken, den Streit des Familienraths, und dafs der Engel gerade zur rechten Hand des Altars gestanden [17]: so zeigen sie nur, dafs sie von Poësie und Volkssage entweder durchaus keinen Begriff haben, oder hier keinen haben wollen, da ja ächte Dichtung und Sage gerade durch Anschaulichkeit und Natürlichkeit der einzelnen Züge sich auszeichnet [18].

§. 18.

Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen.

Die oben nachgewiesene Nothwendigkeit und die zuletzt dargelegte Möglichkeit, die historische Treue des vorliegenden Berichts zu bezweifeln, hat mehrere Theologen veranlafst, die ganze Relation über die Verkündigung der Geburt des Täufers für eine Sage zu erklären, entstanden aus der Wichtigkeit, welche Johannes als Vorläufer Jesu für die Christen hatte, und aus Nachbildung einiger A. T. lichen Erzählungen, in welchen Ismaëls, Isaaks, Samuels und namentlich Simsons Geburt auf ähnliche Weise angekündigt wird. Doch nicht rein erdichtet sollte die Sache sein, sondern als historische Wahrheit möge zum Grunde liegen, dafs Zacharias mit Elisabet lange in einer unfruchtbaren Ehe gelebt, dafs ihm einmal im Tempel eine Stockung des Bluts seine alte Zunge gelähmt, bald darauf aber seine bejahrte Frau ihm einen Sohn geboren, und er in der Freude hierüber

17) Paulus und Olshausen z. d. St., Heydenreich a. a. O. I, S. 87.

18) Vergl. Horst, in Henke's Museum, I, 4, S. 705. Hase L. J. §. 35.

das Sprachvermögen wieder bekommen habe. Schon damals, noch mehr aber als Johannes ein merkwürdiger Mann wurde, machte die Geschichte Aufsehen, und es bildete sich die vorliegende Sage [1]).

Man muſs verwundert sein, unter anderem Titel hier beinahe wieder dieselbe Erklärung sich vorgeführt zu sehen, welche bisher als natürliche beurtheilt worden ist, so daſs die aufgenommene Voraussetzung möglicher Einmischung späterer Sagen in die Relation fast keinen Einfluſs auf die Ansicht von der Sache selbst gehabt hat. Da die Erklärungsweise, auf deren Boden wir jetzt getreten sind, das Vertrauen zu den Berichten, als ächthistorischen, einmal aufgegeben hat: so müssen ihr alle Züge derselben an sich gleich problematisch sein, und ob sie einige doch als geschichtlich festhalten soll, kann sich nur darnach bestimmen, ob ein und der andere Zug theils für sich nicht so schwierig, theils nicht so im Geist, Interesse und Zusammenhang der Sage ist, daſs sein Ursprung aus dieser wahrscheinlich würde. Als solche Züge werden hier festgehalten die lange Unfruchtbarkeit der Elisabet und das plötzliche Verstummen des Zacharias, so daſs nur die Erscheinung und Vorhersagung des Engels preiſsgegeben wird. Da aber eben durch die Wegschaffung der Angelophanie die Stummheit des Zacharias in ihrem plötzlichen Eintreten und Wiederaufhören ihre einzig genügende übernatürliche Ursache verliert: so kehren hier alle die Schwierigkeiten zurück, welche an der natürlichen Deutung in's Licht gestellt worden sind; wozu noch die Inconsequenz kommt, daſs man bei einmal betretenem mythischen Standpunkte gar nicht nöthig hat, sich in diese Verlegenheit zu begeben, da man ja nicht mehr durch die Voraussetzung histori-

1) E. F. über die zwei ersten Kapitel u. s. w. in Henke's Magazin 5, 1, S. 16 ff., und Bauer hebr. Mythol. 2, 220 f.

scher Treue der Berichte an Festhaltung derselben gebunden ist. Das Andre aber, was als geschichtlich beibehalten wird, die lange Kinderlosigkeit der Eltern des Täufers, ist so ganz im Geist und Interesse der hebräischen Sagenpoësie, dafs von diesem Zuge am wenigsten der mythische Ursprung verkannt werden sollte. Wie verworren hat dieses Verkennen z. B. das Räsonnement von Bauer gemacht! Man habe, sagt er, im jüdischen Geiste so geschlossen: Alle nach langer Unfruchtbarkeit im vorgerückten Alter der Eltern gebornen Kinder werden grofse Männer; Johannes war von alten Eltern da und wurde ein angesehener Lehrer der Bufse: folglich glaubte man berechtigt zu sein, seine Geburt durch einen Engel ankündigen zu lassen. Welch ein unförmlicher Schlufs! und das aus keinem andern Grunde, als weil er das Spätgeborensein des Johannes als gegeben voraussetzt. Man mache es zu etwas erst Erschlossenem: so gestaltet sich der Schlufs ohne alle Schwierigkeit. Von grofsen Männern, lautet er nun, nahm man gerne an, dafs sie Spätgeborene seien [2]), und ihre, mensch-

2) Warum man diefs annahm, erklärt am besten eine, für diese Materie classische, Stelle im Evangelium de nativitate Mariae, bei Fabricius codex apocryphus N. T. 1, p. 22 f., bei Thilo 1, p. 322, welche zugleich einen Katalog der ausgezeichneten Spätgebornen aus der jüdischen Geschichte enthält. *Deus* — heifst es hier — *cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur. Prima enim gentis vestrae Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti, sed plurimarum gentium fame periturarum liberatorem. Quis in*

licherweise nicht mehr zu erwartende Geburt durch himmlische Boten verkündigt werde; Johannes war ein grofser Mann und Prophet: also machte die Sage auch ihn zu einem Spätgeborenen, und liefs seine Geburt durch einen Engel verkündigt werden.

Weil auf diese Weise die Deutung der vorliegenden Erzählung als eines halben (sogenannten historischen) Mythus von allen Schwierigkeiten einer halben Mafsregel gedrückt ist: so hat sich schon Gabler lieber der Annahme eines reinen (sogenannten philosophischen, besser: dogmatischen) Mythus zugewendet [4]), und Horst hielt, wie die ganzen zwei ersten Kapitel des Lukas, so auch diesen Theil derselben für eine sinnreiche Dichtung, in welche mit der Geburtsgeschichte des Messias auch die seines Vorläufers aufgenommen, und die Vorhersagen über dessen Charakter und Wirksamkeit nach dem Erfolge gebildet seien; wobei gerade auch die redselige Umständlichkeit der Erzählung den Dichter verrathe [5]). Ebenso hat Schleiermacher wenigstens das erste Kapitel des Lukas für ein kleines poëtisches Kunstwerk erklärt, in der Art mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter den Apokryphen finden. Er will zwar nicht das Ganze für durchaus ersonnen erklären, sondern es mögen Thatsachen und weitverbreitete Tradition zum Grunde liegen, wobei jedoch der Dichter sich die Freiheit genommen, das Entfernte zusammenzurücken und das Schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern zu bestimmen; wefswegen das Bestreben, die geschichtliche

ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere. — ergo — crede — dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere.

3) de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 67.

4) neuestes theol. Journal 7, 1, S. 402 f.

5) In Henke's Museum, 1, 4, S. 702 ff.

und natürliche Grundlage noch herauszufinden, leer und vergeblich sei [6]. Als Verfasser des Stücks hat schon Horst einen judaisirenden Christen vermuthet, und auch Schleiermacher nimmt an, dafs es von einem Christen aus der veredelten jüdischen Schule zu einer Zeit verfafst sei, in welcher es noch reine Johannisjünger gab, welche es zum Christenthum herüberlocken sollte, indem es die Beziehung des Johannes auf Christus als seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber von der Wiederkunft Christi noch zugleich eine äusserliche Verherrlichung des Volkes erwartete.

Dafs eine solche Ansicht des Abschnitts die einzig richtige sei, wird vollends ganz klar werden, wenn wir die A. T. lichen Erzählungen genauer betrachten, welchen, wie die meisten Erklärer erinnern, diese Verkündigungs- und Geburtsgeschichte des Täufers auffallend ähnlich ist. Das älteste Urbild aller Spätgeborenen ist Isaak. Wie Zacharias und Elisabet (V. 5.) *προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* heifsen: so waren Abraham und Sara בָּאִים בַּיָּמִים (1. Mos. 18, 11; LXX: *προβεβηκότες ἡμερῶν*), als ihnen ein Sohn verheifsen wurde. Besonders aber ist aus dieser Geschichte in unsere Erzählung der auf das hohe Alter der beiden Eltern gegründete Unglaube des Vaters und seine Frage nach einem Zeichen herübergenommen. Wie nämlich Abraham, als ihm Jehova von einem Leibeserben eine Nachkommenschaft verheifsen hatte, welche das Land Kanaan besitzen werde, zweifelnd fragte: *κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν*; (sc. *τὴν γῆν*. 1. Mos. 15, 8. LXX): so hier Zacharias: *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο*; (V. 18.). Der Unglaube der Sara ist für Elisabet nicht benützt; dieser Name der *θυγάτηρ*

6) a. a. O. S. 24 f. Dasselbe erkennt auch Hase an, Leben Jesu §. 52. vgl. mit §. 32.

Ἀαρών aber könnte an den gleichen Namen von Aarons Gattin (2. Mos. 6, 23. LXX.) erinnern. — Aus der Geschichte eines andern Spätgebornen, des Simson, ist der Engel genommen, welcher die Geburt des Sohnes verkündigt. Dafs er in unsrer Erzählung dem Vater im Tempel erscheint, während er dort (Richter 13.) zuerst der Mutter, dann dem Vater auf dem Felde sich zeigt, ist eine Umänderung, welche sich von selbst aus der Standesverschiedenheit der beiderseitigen Eltern ergab, indem die Priester nach späterer jüdischer Vorstellung eben bei'm Räuchern im Tempel nicht selten Angelo- und Theophanieen hatten [7]. Ebendaher ist die Vorschrift genommen, welche den Johannes schon vor seiner Geburt zum Nasiräat bestimmt, indem bei Simson schon seiner Mutter während der Schwangerschaft Wein, starke Getränke und unreine Speisen verboten werden, dann aber auch dem Sohne die gleiche Diät vom Engel vorgeschrieben wird [8], und zwar, ähnlich wie bei Johannes, mit dem Beisatze, dafs der Knabe schon von Mutterleib an Gott geheiligt sein werde [9]. Auch die Verheifsung der für ihr Volk segensreichen Wirksamkeit beider Männer ist analog (vgl. Luc. 1, 16. 17. mit Richter 13, 5.), so wie die Schlufsformel über das hoffnungsvolle Heran-

7) S. die Stellen aus Josephus und den Rabbinen bei WETSTEIN zu Luc. 1, 11. S. 647 f.

8) Richt. 13. 14 (LXX.): *καὶ οἶνον καὶ σίκερα* (al. *μέθυσμα*, hebr. שֵׁכָר) *μὴ πιέτω.*

Luc. 1, 15: *καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.*

9) Richt. 13, 5: *ὅτι ἡγιασμένον ἔσαι τῷ θεῷ* (al. *Ναζὶρ θεοῦ ἔσαι*) *τὸ παιδάριον ἐκ τῆς γαςρός* (al. *ἀπὸ τῆς κοιλίας*).

Luc. 1, 15: *καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ*

wachsen der beiden Knaben; zugleich ist noch eine Notiz über Ismaël hinzuzunehmen, der, gleichfalls Sohn eines lange kinderlosen Vaters, zugleich durch sein rauhes Leben in der Wüste mit Johannes Aehnlichkeit hat [10]). — Aus der Geburtsgeschichte eines dritten Spätgebornen des Samuel, möchte es zwar zu kühn sein, die levitische Abstammung des Johannes als bloſse Nachbildung abzuleiten (vgl. mit 1. Sam. 1, 1. 1. Chron. 7, 27.); aber die lyrischen Ergüsse sind dieser Geschichte abgesehen, welche sich im ersten Kapitel des Lukas finden. Wie nämlich Samuels Mutter bei der Uebergabe ihres Sohnes an den Hohenpriester in einen Hymnus ausbricht (1. Sam. 2, 1 ff.): so hier der Vater des Täufers bei der Beschneidung seines Sohns; nur daſs im Einzelnen dem Loblied der Hanna weniger das des Zacharias, als das der Maria nachgebildet erscheint, auf welches wir später kommen werden. Daſs der bedeutsame Name Johannes (יְהוֹחָנָן = *Θεόδωρος* von dem Engel zum Voraus angegeben wird, hat in der Ankündigung des Ismaël und Isaak seinen Vorgang [11]); seinen Grund aber darin, daſs das Zusam-

10) 1. Mos. 21, 20.
καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν Κύριος, καὶ ηὐξήθη (al. *ἡδρύνθη*) *τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα Κυρίου συμπορεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δὰν, ἀναμέσον Σαρὰ καὶ ἀναμέσον Ἐσθαόλ.*
Richt. 13, 24 f.:
καὶ ἦν ὁ θεὸς μετὰ τοῦ παιδίου· καὶ ηὐξήθη, καὶ κατῴκησεν ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Luc. 1, 80:
τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

11) 1. Mos. 16, 11. LXX:
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ.
17, 19: — — *Ἰσαάκ.*

Luc. 1, 13:
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.

mentreffen der Wortbedeutung des Namens mit der geschichtlichen Bedeutung des Mannes providentiell erschien. Die Bemerkung, dafs der Name Johannes in der Zacharias-Familie sonst nicht herkömmlich gewesen (V. 61.), soll nur seine unmittelbar himmlische Herkunft um so mehr hervorheben; das πιναχίδιον aber, worauf der Vater den Namen schreibt (V. 63.), war theils durch seine Stummheit gefordert, theils hatte auch Jesaias bedeutsame Namen eines Kindes auf eine Tafel schreiben müssen (Jes. 8, 1 ff.). Der einzige ungewöhnliche Zug, für welchen eine Analogie im A. T. zu fehlen scheinen kann, ist das Verstummen des Zacharias, worauf sich Olshausen gegen die mythische Ansicht von unsrer Erzählung beruft [12]). Allein bedenkt man nur, dafs das Fordern und Bekommen von Zeichen zur Versicherung einer Voraussagung bei den Hebräern gewöhnlich war (vgl. Jes. 7, 11 ff.); dafs als ausserordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung auch sonst der Verlust eines Sinnes bis auf eine gewisse Zeit verhängt wird (A.G. 9, 8. 17 f.); dafs Daniel, als der Engel mit ihm redet, verstummt, und erst wieder sprechen kann, nachdem der Engel durch Berührung seiner Lippen ihm den Mund geöffnet hat (Dan. 10, 15 f.): so kann man sich die Entstehung dieses Zuges in der Sage auch ohne geschichtliche Veranlassung gar wohl erklären. — Von zwei wunderlosen Nebenzügen ist der eine, die gesetzliche Gerechtigkeit der Eltern des Johannes (V. 6.) in jedem Falle blofs auf den Schlufs gegründet, dafs nur ein so gottseliges Ehepaar mit einem solchen Sohne habe begnadigt werden können, und hat also keinen historischen Werth; wogegen die Angabe (V. 5.), dafs Johannes unter dem König Herodes (dem Grofsen) geboren sei, eine ohne Zweifel richtige Berechnung ist.

12) Commentar 1, S. 119.

So stehen wir also hier ganz auf mythisch-poëtischem Grunde, und was wir als sichre historische Thatsache festhalten können, ist nur diefs: der Täufer Johannes hat durch seine spätere Wirksamkeit und deren Beziehung auf Jesus so bedeutenden Eindruck gemacht, dafs sich die christliche Sage zu einer solchen Verherrlichung seiner Geburt in Verbindung mit der Geburt Jesu getrieben fand.

Zweites Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

§. 19.

Die beiden Genealogieen Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet.

Hatten wir für die Geburtsgeschichte des Täufers nur den einzigen Bericht des Lukas: so fällt bei dem Uebergang auf die Abstammung Jesu auch Matthäus ein, so dafs nun durch die gegenseitige Controle zweier Erzähler unser kritisches Geschäft theils vervielfältigt, theils aber doch erleichtert wird. Auch die zwei ersten Kapitel des Matthäus übrigens, welche die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, sind, wie die parallelen Abschnitte des Lukas, in Bezug auf ihre Aechtheit angezweifelt worden [1]): doch nur von demselben befangenen Standpunkt aus wie jene, wefswegen auch hier durch gründliche Widerlegungen die Zweifel zum Schweigen gebracht sind [2]).

1) Stroth, über Interpolationen im Evang. Matth. In Eichhorn's Repertorium 9, S. 99 f. — Hess, Bibliothek der heiligen Geschichte 1, 208 ff. — Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 422 ff. spricht die zwei ersten Kapitel zwar dem Apostel Matthäus ab, erklärt sie aber wegen des gleichen Pragmatismus, der in denselben wie im übrigen ersten Evangelium herrscht, für ein Werk desselben Verf., welchem wir unsre gegenwärtige Ueberarbeitung des Matthäus-Evangeliums verdanken.

2) Griesbach, epimetron ad comm. crit. in Matth. p. 57 ff.

Der Geschichte der Verkündigung und Geburt Jesu ist bei beiden Evangelisten eine Stammtafel — bei Matthäus voran- (1, 1—17.), bei Lukas nachgeschickt (3, 23—38.), welche die Davidische Abkunft Jesu als des Messias documentiren soll. Von einer genaueren Untersuchung dieser Genealogieen mahnt uns zwar Luther ab, da ja Paulus ausdrücklich 1. Tim. 1, 4. vor den *γενεαλογίαις ἀπεράντοις* warne, weil sie mehr nur *ζητήσεις*, als *οἰκονομίαν θεȣ̃ τὴν ἐν πίςει* zur Folge haben [3]; indessen geben sie, sowohl jede für sich, als beide in Vergleichung mit einander betrachtet, so wichtige Aufschlüsse über den Charakter der evangelischen Nachrichten in diesem Abschnitte, dafs eine genaue Prüfung derselben nicht umgangen werden kann. Nehmen wir zuerst jede ohne Rücksicht auf die andere, so ist wiederum jede, und zwar soll es zuvörderst die des Matthäus sein, theils an sich, theils in Beziehung auf die A. T.lichen Stellen zu betrachten, mit welchen sie parallel läuft.

Bei der Genealogie, welche der Verfasser des ersten Evangeliums mittheilt, ist eine Vergleichung derselben mit sich selber defswegen von Erfolg, weil sie an ihrem Schlusse (V. 17.) ein Resultat, eine Summe, zieht, und nun durch Vergleichung des Vorausgeschickten untersucht werden kann, wiefern demselben jenes Resultat wirklich entspricht. Es sagt nämlich die Zusammenfassung am Schlusse aus, von Abraham bis auf Christus seien es dreimal 14 Glieder: einmal von Abraham auf David, dann wieder von diesem zum babylonischen Exil, und endlich von da bis auf Christus herab. Zählen wir nun nach, so treffen von Abraham bis auf David, beide

vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 137. Fritzsche, Comment. in Matth., Excurs. 3.

3) Anmerkungen über den Evangelisten Matthaeum. Werke, Walch. Ausg. Bd. 14. S. 8 f.

miteingeschlossen, die Vierzehn zu (V. 2—5.); ebenso von Salomo bis auf denjenigen, nach welchem des babylonischen Exils gedacht ist, den Jechonias (6—11.); aber von diesem bis auf Jesus bringt man, den letzteren selbst noch mitgezählt, blos 13 Glieder heraus (V. 12—16.). Wie ist diese Differenz zwischen der vom Verf. gezogenen Summe und den vorausgeschickten Zahlen zu erklären? Die Vermuthung, dafs von den Gliedern der dritten Tessareskaidekade eines durch Versehen der Abschreiber weggefallen sei [4]), wird durch die Notiz höchst unwahrscheinlich, dafs schon Porphyrius dieses Glied vermifste [5]); der von einigen Handschriften und Versionen zwischen Josias und Jechonias eingeschobene Ἰωακεὶμ [6]) aber würde nicht die dritte, mangelhafte Tessareskaidekade ergänzen, sondern die zweite, die schon ohne ihn voll ist, überfüllen [7]). Da somit dieser Mangel ohne Zweifel schon vom Verfasser der Genealogie herrührt, so fragt sich nur, auf welche Weise er gezählt hat, dafs er auch für seine dritte Abtheilung 14 Glieder herausbrachte? Eine Möglichkeit, verschieden zu zählen, ergiebt sich leicht durch den Unterschied des Inclusiven und Exclusiven. Freilich sollte man denken, wer bei der vorhergehenden Klasse eingeschlossen war, der müsse bei der folgenden ausgeschlossen werden; doch könnte es sein, der Verfasser dieser Stammtafel hätte anders gedacht; wenigstens nennt er in seiner Zusammenrechnung den David zweimal: wie, wenn er ihn auch, so falsch diefs gerechnet wäre, sowohl zur ersten als zur zweiten Reihe gezählt hätte? Freilich würde diefs, wie oben die Einschaltung des Jojakim, den Mangel in der dritten

4) Paulus a. a. O. S. 292.

5) Nach Hieron. in Daniel. init.

6) S. Wetstein z. d. St.

7) Paulus a. a. O.

Reihe nicht ersetzen, sondern nur die zweite überzählig machen; man müfste denn mit einigen Auslegern [8]) die zweite Reihe nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Jechonia, sondern schon mit seinem Vormann Josia schliessen, dann käme der durch die doppelte Zählung Davids in der zweiten Reihe überflüssig gewordene Jechonia der dritten zu Gute, und sie hätte mit Jesus ihre 14 Glieder. Allein es scheint doch gar zu willkührlich, dafs der Verfasser zwar das abschliefsende Glied der ersten Dekatetras auch wieder zur zweiten gezählt haben soll, nicht aber ebenso das Schlufsglied der zweiten noch einmal zur dritten; wefswegen man es mit andern vorziehen könnte, wie den David, so auch den Josias doppelt zu zählen, wodurch dann die dritte Klasse schon ohne Jesum 14 Glieder bekäme [9]). Aber, indem diese Zählung eine Anomalie vermeidet, fällt sie in eine andere, dafs nämlich V. 17. zwar in dem Satze: *ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ κ. τ. λ.* der Letztere eingerechnet wird, in dem Satze aber: *ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τȢ χριςȢ* dieser ausgeschlossen. Noch ein gröfseres Gebrechen haben die beiden zuletzt angeführten Zählungsweisen mit einander gemein. Indem nämlich der Verfasser der Genealogie V. 11. und 12. sagt: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν — ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος· μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησε τὸν Σαλαθιήλ*: so setzt er augenscheinlich den durch das Exil gebildeten Abschnitt zwischen der zweiten und dritten Dekatetras nicht schon hinter Josia, sondern erst nach Jechonia, dessen Namen er dann zu

8) z. B. FRITZSCHE, Comment. in Matth. p. 13.

9) Nur nicht aus dem mythischen Grunde OLSHAUSEN's, Comm. 1, S. 46; weil es passend sei, Jesum selbst nicht mit in die Geschlechter einzureihen, sondern als die Blüthe des Ganzen allein zu stellen. Was könnte da nicht Alles „passend" gefunden werden!

Anfang der dritten Reihe ganz ebenso wiederholt, wie am Anfang der zweiten den Namen Davids. Da also, um nicht gegen den klaren Sinn des Schriftstellers zu verstofsen, jede Erklärung zu vermeiden ist, bei welcher schon mit Josia die zweite Abtheilung geschlossen werden müfste, dennoch aber der dritten Reihe zu ihrer 14 Zahl geholfen werden mufs: so bleibt nichts übrig, als den, wenn David nur einfach gezählt wird, die zweite Reihe abschliefsenden Jechonia am Anfang der dritten noch einmal zu zählen, um so mit Jesus 14 Glieder zu bekommen. Dabei findet dann freilich wieder das Ungleichmäfsige statt, dafs nur bei dem Schlufsgliede der zweiten Klasse die doppelte Zählung angewendet wird, nicht aber auch bei dem der ersten; allein da jeder andre Ausweg gröfsere Schwierigkeiten hat, so bleibt nur dieser übrig, welchem zufolge der Redacteur dieser Genealogie, falls ihm für diese dritte Reihe keine bestimmte Zahl von Gliedern vorlag, aus Versehen eines zu wenig genommen haben müfste, falls ihm aber in irgend einer unbekannten Quelle nur 13 Glieder gegeben waren, sich, um die 14 Zahl zu erhalten, vielleicht bewufst und absichtlich durch die doppelte Zählung des Jechonia geholfen hätte.

Halten wir hierauf die Genealogie des Matthäus, — immer noch ohne Rücksicht auf die des Lukas, — mit den entsprechenden Stellen des A. T. zusammen: so stimmt sie mit diesen nicht durchaus überein, und es zeigt sich das dem eben gewonnenen äusserlich entgegengesetzte Resultat, dafs, wenn für sich betrachtet die Genealogie ein Glied verdoppeln mufste, um ihr Schema zu füllen: sie in Vergleichung mit dem A. T. von den in diesem an die Hand gegebenen Gliedern mehrere ausläfst, um ihre 14 Zahl nicht zu überschreiten. Mit A. T.lichen Angaben nämlich läfst sich diese Genealogie, als die berühmte Stammtafel des Davidischen Königsgeschlechts, verglei-

chen von Abraham bis auf Serubabel und seine Söhne, von wo an das Davidische Haus in die Dunkelheit zurückzutreten anfängt, und bei dem Schweigen des A. T. von demselben die Controle für die Matthäische Genealogie aufhört. Und zwar ist das Geschlechtsregister von Abraham bis auf Juda, Perez und Esron hinlänglich aus der Genesis bekannt; das von Perez bis David finden wir am Schlusse des Buchs Ruth und im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Chronik; das von David bis auf Serubabel im dritten Kap. desselben Buchs; Parallelen für Einzelne noch ungerechnet. Vollziehen wir nun die Vergleichung: so finden wir die Linie von Abraham bis David, also die ganze erste Tessareskaidekade unserer Genealogie, in den Männernamen den A. T.lichen Angaben gleichlautend, nur fügt sie einige Frauen ein, von welchen Eine Schwierigkeit macht. Dafs nämlich (nach V. 4.) Rahab des Boas Mutter gewesen, ist nicht nur ohne Bestätigung im A. T., sondern es sind auch, wenn sie zur Urgrofsmutter Isai's, des Vaters von David, gemacht wird, zwischen ihrer Zeit und dem Davidischen Zeitalter, beiläufig von 1450—1050 v. Chr., zu wenige Generationen gesetzt, nämlich, die Rahab oder den David mitgezählt, 4 für 400 Jahre. Doch dieser Fehler fällt insofern auf die A. T.lichen Genealogieen selber zurück, als Isai's Urgrofsvater Salmon, welchen Matthäus zum Gatten der Rahab macht, auch Ruth 4, 20. wie bei Matthäus, Sohn eines Nahasson ist, welcher nach 4. Mos. 1, 7. noch der Zeit des Zugs durch die Wüste angehörte [10]), von wo aus es denn nahe lag, seinen Sohn mit jener Rahab, welche die israëlitischen Kundschafter gerettet hatte (Jos. 2.), in Verbindung zu

10) Hiedurch wird die Auskunft Kuinöl's, Comment. in Matth. p. 3., die hier genannte Rahab von der berühmten zu unterscheiden, ausser dem Willkührlichen auch vollends überflüssig.

bringen, um diese Frau, auf welche der patriotische Israëlite einen besondern Werth legte (vgl. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.), in das Geschlecht Davids und des Messias hereinzuziehen.

Mehrere Abweichungen finden sich in dem Abschnitt von David bis zu Serubabel und dessen Sohn, oder der 2ten Dekatetras sammt den ersten Gliedern der dritten. — Erstlich, während es hier V. 8. heifst: *Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν*: so wissen wir aus 1. Chron. 3, 11. 12., dafs Usia nicht der Sohn, sondern der Enkel des Sohns von Joram war, und drei Könige zwischen beide fallen, nämlich Ahasja, Joas und Amazia, hierauf erst Usia (2. Chron. 26, 1.; oder, wie er 1. Chron. 3, 12. und 2. Kön. 14, 21. heifst, Asaria). — Zweitens heifst es in unsrer Stelle V. 11: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ.* Aber aus 1. Chron. 3, 16. ersehen wir einerseits, dafs der Sohn und Nachfolger des Josias Jojakim hiefs, und erst dessen Sohn und Nachfolger Jechonia oder Jojachin (2. Kön. 24, 6. 2. Chron. 36, 8.) [11]; andrerseits werden von Jechonia, dem hier *ἀδελφοὶ* zugeschrieben sind, in jener Stelle keine Brüder namhaft gemacht, wohl aber hatte Jojakim Brüder: so dafs die Erwähnung *ἀδελφοὶ Ἰεχονίου* bei Matthäus aus einer Verwechslung der genannten beiden Männer hervorgegangen zu sein scheinen könnte, wenn nicht 2. Chron. 36, 10. als Bruder des Jojachin oder Jechonia Zedekia namhaft gemacht würde, welcher 1. Chron. 3, 16. dessen Sohn, 2. Kön. 24, 17. aber, vgl. mit 1. Chron. 3, 15. und Jer. 37, 1. sein Oheim heifst, so dafs in diesem Stücke in den

11) Wegen der Aehnlichkeit der Namen יְהוֹיָקִים und יְהוֹיָכִין glaubten Manche, sei der erstere nur zufällig ausgefallen (z. B. Wetstein z. d. St.) und einige Codices und Uebersetzungen schoben ihn, wie oben bemerkt wurde, ein.

A. T.lichen Nachrichten selbst ein Schwanken zu bemerken ist. — Eine dritte Differenz findet in Bezug auf Serubabel statt. Während dieser hier V. 12. ein Sohn Salathiels heifst, wird er 1. Chron. 3, 19. nicht durch Schealthiel, sondern durch dessen Bruder Pedaja von Jechonia abgeleitet, wogegen jedoch Esra 5, 2. und Haggai 1, 1. Serubabel wie hier als Sohn Schealthiels bezeichnet ist. Endlich der hier als Serubabels Sohn genannte Abiud ist 1. Chron. 3, 19. f. unter den Kindern Serubabels nicht zu finden.

Von diesen Abweichungen sind die zweite und dritte unverfänglich, und können sich ohne Absicht und auch ohne zu grofse Nachläfsigkeit eingeschlichen haben; denn die Auslassung des Jojakim kann wirklich durch den Gleichklang der Namen veranlafst sein, und durch eben diese Verwechslung auch die Erwähnung von Brüdern des Jechonia, eine Differenz, welche sammt der folgenden überdiefs das Schwanken auch der A. T.lichen Angaben für sich hat. Aber die zuerst aufgeführte Abweichung, das Ueberspringen von drei wohlbekannten Königen, läfst sich nicht ebenso leichten Kaufs auf die Seite schaffen. Nimmt man die Weglassung als unabsichtlich, so dafs der Verf. von Joram statt auf Ahasja (bei den LXX Ὀχοζίας) auf den ähnlich lautenden Ὀζίας gesprungen sein soll: so würde diefs doch, zusammengenommen mit dem Falle bei Jojakim, eine Nachläfsigkeit und beinahe Blindheit des Genealogisten voraussetzen, welche an das Undenkbare grenzt. Man wird daher schwerlich umhin können, mit Hieronymus anzunehmen, der Verfasser habe absichtlich drei Namen weggelassen, um seine 14 rein herauszubekommen [12]. Da

12) Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 19. Paulus, exeg. Handbuch S. 289. Wenn Olshausen S. 46. sagt, es könne nicht die Absicht des Matthäus gewesen sein, die 14 Zahl

er nämlich von Abraham bis David, wo der Absatz sich ergab, 14 Glieder vorfand: so scheint er gewünscht zu haben, auch die übrigen Abtheilungen dieser ersten gleichzählig zu finden; es boten sich aber von selbst noch zwei dar, indem in die ganze noch übrige Reihe das babylonische Exil als Scheidepunkt eintrat. Da nun jenem Wunsche die zweite Reihe in der Art nicht entsprach, dafs die Stammtafel der Davididen bis zum Exil vier Glieder über 14 darbot: so liefs er hier vier Namen weg (warum gerade diese, möchte schwer zu entscheiden sein [13])); umgekehrt, für den dritten Abschnitt enthielt entweder seine Quelle einen Mann zu wenig und er suchte sich durch die doppelte Zählung des Schlufsmannes vom zweiten zu helfen, oder, falls er keine bestimmte Quelle hatte, wurde er dadurch, dafs sich der nach der Erwähnung des Exils noch einmal genannte Jechonia auch zur dritten Reihe zählen liefs, verleitet, selbst einen Mann zu wenig aufzuführen.

Warum dem Verfertiger dieser Genealogie so viel an der dreimal gleichen Zahl lag, davon könnte zwar der Grund, wie einige annehmen, ein lediglich mnemonischer

zu urgiren, da er ja mehrere Glieder auslasse: so heifst diefs die Sache auf den Kopf gestellt. Denn hier ist doch gerade umgekehrt zu schliefsen, dem Verf. müsse besonders viel an der 14Zahl gelegen gewesen sein, sonst würde er nicht, um sie nicht zu überschreiten, wohlbekannte Glieder ausgemerzt haben. — Ebendamit widerlegt sich auch die Ansicht, welche vor den Lücken bei Joram und Josias (V. 8. und 11.) das ἐγέννησε nicht im engern wörtlichen, sondern nur im weiteren Sinne von: *e posteris ejus erat*, genommen wissen will, als hätte der Genealogist die weggelassenen Glieder nicht ausschliefsen, vielmehr hinzugedacht wissen wollen (KUINÖL z. d. St.); unmöglich hätte er dann so zusammenzählen können, wie er thut.

13) Doch vgl. FRITZSCHE z. d. St.

gewesen sein, leichterer Behaltbarkeit wegen die Genealogieen nach orientalischer Sitte in gleiche Abschnitte zu theilen [14]); doch möchte sich wohl mit diesem zugleich ein mystischer Grund verbunden haben. Es fragt sich, ob dieser in der bestimmten Zahl, welche sich dreimal wiederholt, oder überhaupt nur darin, dafs dieselbe Zahl dreimal wiederkehrt, zu suchen sei? Dafs es dem Genealogisten um die Wiederholung gerade des Vierzehn, als der doppelten heiligen Sieben zu thun gewesen [15]), ist unwahrscheinlich, weil er sonst schwerlich die 7 so ganz in die 14 versteckt haben würde; noch weniger läfst sich mit Olshausen zuläfsig finden, dafs die 14 als der Zahlwerth des Namens David besonders hervorgehoben sei [16]); denn solche Künsteleien der rabbinischen Gematria finden sich sonst in den Evangelien nicht. Mithin möchte es mehr nur um die Wiederholung der gleichen Zahl, nachdem sich zufällig zuerst die 14 ergeben hatte, bei Festhaltung von dieser zu thun gewesen sein, indem die Juden ausserordentliche göttliche Heimsuchungen, erfreuliche wie strafende, in bestimmten Zwischenzeiten wiederkehrend sich dachten, so dafs, wie auf den Gründer des heiligen Volks in 14 Generationen der König nach dem Herzen Gottes gefolgt war: ebenso 14 Generationen nach der Wiederherstellung des Volks der Sohn Davids, der Messias gekommen sein mufste [17]). Ganz dieselbe Gleichmäfsigkeit finden wir

14) Fritzsche in Matth. S. 11.

15) Paulus S. 292. Dafs übrigens auf die Sieben auch in Genealogieen Gewicht gelegt wurde, erhellt z. B. aus dem ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ, Jud. V. 14.

16) Bibl. Comment. S. 46. Anm.

17) S. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 41 f., und die daselbst angeführte Stelle aus Joseph B. j. 6, 4, 8. Ausserdem kann verglichen werden die von Schött-

schon in den ältesten Genealogieen der Genesis. Wie nach dem *βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων* Cap. 5., von dem ersten Stammvater der Menschen an der andere, Noah: so ist von diesem oder vielmehr dessen Sohne an der Vater der Gläubigen, Abraham, der Zehnte [18]).

Diese apriorische Behandlungsweise seines Stoffes, das Prokrustesbette, auf welches er, fast wie ein construirender Philosoph, denselben bald dehnend bald verkürzend legt, erweckt kein günstiges Vorurtheil für den Verf. unserer Genealogie, und es wird nichts gut gemacht durch Kuinöl's Bemerkung, dafs die orientalischen Genealogisten sich auch sonst solche Auslassungen zu erlauben pflegen; denn diese Freiheit hängt mit der Willkühr zusammen, vermöge welcher sie nicht selten auch ganz unhistorische Stammbäume machen und aufnehmen.

Der Genealogie bei Lukas für sich genommen sieht man nicht so viele Fehler, wie der des Matthäus an. Denn einmal ihre Vergleichung mit sich selbst liefert gar kein Resultat, da sie nicht wie jene durch Ziehung einer Summe sich selbst controlirt; dann aber auch von Seiten des A. T. fehlt ihr die Controle grofsentheils, weil sie von David und Nathan an fast durch lauter unbekannte Geschlechter herabläuft, von welchen sich im A. T. kein Stammbaum findet. Nur in 2 Gliedern berührt sie von da an eine im A. T. erwähnte Linie, in Salathiel und Serubabel, kommt aber eben hiedurch in Widerspruch

gen horae hebr. et talm. zu Matth. 1. angeführte Stelle aus Synopsis Sohar p. 132. n. 18: *Ab Abrahamo usque ad Salomonem XV sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedekiam iterum sunt XV generationes, et tunc luna defecit, et Zedekiae effossi sunt oculi.*

18) Auf die Analogie dieser A. T.lichen Geschlechtstafeln mit den evangelischen in Rücksicht auf die absichtsvolle Gleichheit der Zahlen hat de Wette aufmerksam gemacht Kritik der mos. Geschichte, S. 69. Vgl. S. 48.

mit 1. Chron. 3, 17. 19. f., indem sie den Salathiel einen Sohn von Neri nennt, da doch nach der angeführten Stelle Jechonia sein Vater war; als Sohn Serubabels aber einen Resa namhaft macht, welcher in der Chronik unter Serubabels Kindern fehlt. Auch in der vorabrahamischen Geschlechterreihe findet sich die Differenz, dafs zwischen Arphachsad und Sela Lukas einen *Καϊνὰν* einschiebt, welcher im hebräischen Texte 1. Mos. 10, 24. 11, 12 ff. sich nicht findet, übrigens schon von den LXX als *Καϊνᾶν* eingeschaltet war. Nämlich im dritten Gliede der ersten Reihe, von Adam an, hat auch der Grundtext diesen Namen, und von da scheint ihn die Uebersetzung an die gleiche Stelle der zweiten Reihe, von Noah an gezählt, verpflanzt zu haben.

§. 20.

Vergleichung beider Genealogieen. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen.

Noch weit auffallendere Resultate ergeben sich aber, wenn man die beiden Genealogieen bei Matthäus und Lukas mit einander vergleicht, und ihrer Abweichung von einander sich bewufst wird. Einige der stattfindenden Differenzen zwar sind unverfänglich und selbst nichtsbedeutend, wie die Verschiedenheit der Richtung, dafs die Geschlechtstafel bei Matthäus abwärts geht, von Abraham auf Jesus, die bei Lukas aber aufwärts, von Jesus auf seine Vorfahren zurück; ebenso die Verschiedenheit des Umfangs, welchen Lukas weiter absteckt als Matthäus, indem dieser das Geschlecht Jesu nur bis auf Abraham, jener dagegen auf Adam und Gott selbst zurückführt. Eigentlich lag, was den Zweck dieser Genealogieen betrifft, nur daran, Jesum, den Messias, als Davidischen Abkömmling darzustellen, worin dann bereits lag, dafs der Davidide auch ein Abrahamide sei; schon das war also ein *opus supererogativum*, dafs Mat-

häus von Abraham ausholte; noch mehr aber scheint es nur dem unwillkührlichen Fortgehen in der einmal begonnenen genealogisirenden Bewegung zuzuschreiben, dafs Lukas sogar über Abraham hinaus auf Adam den Gottgeschaffenen zurückgeht [1]), wodurch nach SCHLEIERMACHER's Bemerkung das (für die messianische Würde Jesu) Beweisende in der Genealogie nur versteckt ist [2]). Bedenklicher schon ist der nicht geringe Unterschied in der Zahl der Generationen für gleiche Perioden, indem von David bis auf Joseph Lukas 41, Matthäus dagegen nur 26 Geschlechter hat. Der Gröfse des Zeitraums ist die Zahl bei Lukas angemessener; denn von David bis Joseph, d. h. von beiläufig 1050 — 50 vor Christo sind 26 Generationen zu wenig, indem da auf eine Generation über 38 Jahre kommen, wogegen nach Lukas, der Wahrscheinlichkeit näher, etwas weniger als 25. Die Hauptschwierigkeit jedoch liegt darin, dafs Lukas zum Theil ganz andre Individuen zu Vorfahren Jesu macht, als Matthäus. Zwar stimmen sie in der Angabe derselben nicht allein darin überein, dafs beide das Geschlecht Jesu durch Joseph auf David und Abraham zurückführen, sondern auch in Bezug auf die Mittelglieder, durch welche sie diefs thun, treffen sie in den Generationen von Abra-

1) Ich kann mich zu der Annahme mehrerer Theologen (OLSHAUSEN, bibl. Comm. 1, S. 41. und WINER, bibl. Realwörterbuch 1, S. 659. der zweiten Auflage), dafs es die universalistische Tendenz des Lukas sei, welche ihn noch über Abraham zu Adam und Gott, dem Vater aller Menschen, hinausgehen lasse, defswegen nicht verstehen, weil als Verf. der Genealogie nicht der universalistische Lukas, sondern ein alter palästinensischer Judenchrist, der dann eher particularistisch gesinnt gewesen sein wird, anzusehen ist, worüber das Weitere unten.

2) Ueber den Lukas S. 51.

ham bis David, und später in den beiden Namen Schealthiel und Serubabel zusammen. Der eigentlich verzweifelte Punkt ist nun aber der, dafs von David bis auf den Pflegevater Jesu, mit Ausnahme von zweien ungefähr in der Mitte, lauter verschiedene Namen bei Lukas und Matthäus sich finden. Nach Matthäus nämlich hiefs der Vater Josephs Jakob, nach Lukas Eli; nach Matthäus ist der Sohn Davids, durch welchen Joseph von diesem König abstammte, Salomo, nach Lukas Nathan, und so läuft dann das Geschlechtsregister des Matthäus durch den bekannten Königsstamm herunter, das bei Lukas durch eine unbekannte Nebenlinie; nur in Schealthiel und Serubabel treffen beide zusammen, doch so, dafs sie sogleich wieder Schealthiels Vater und den Sohn Serubabels verschieden haben. Da diese Differenz ein vollkommener Widerspruch zu sein scheint: so ist man von jeher mit Lösungsversuchen äusserst geschäftig gewesen. Um von offenbar ungenügenden Auswegen, wie mystischer Deutung [3]) oder willkührlicher Aenderung der Namen [4]), nichts zu sagen, so haben sich besonders zwei Hypothesenpaare ausgebildet, von welchen je ein Paar sich gegenseitig stützt oder doch verwandt ist.

Das erste Paar bilden die Voraussetzung des Augustinus, dafs bei Joseph ein Adoptionsverhältnifs stattgefunden, und nun der eine Evangelist seinen wirklichen, der andre seinen Adoptiv-Vater nebst dessen Stammbaum gebe [5]), — und die Annahme des alten Chronologen Julius Africanus, dafs bei Josephs Eltern eine Levirats-Ehe eingetreten sei, und nun der Stammbaum des einen Evangelisten dem natürlichen, der andere dem gesetzlichen

3) Orig. homil. in Lucam 28.

4) Luther, Werke Bd. 14. Walch. Ausg. S. 8 ff.

5) De consensu Evangelistarum, I, 2. c. 3. und unter den Neueren z. B. E. F. in Henke's Magazin 5, 1, 180 f.

Vater Josephs angehöre; durch den einen habe er von der Salomonischen, durch den andern von der Nathanischen Linie des Davidischen Geschlechtes abgestammt [6]). Die nähere Frage, welche von beiden Genealogieen den natürlichen, und welche den gesetzlichen Vater mit seinem Stammbaum angebe, kann nach zweierlei Kriterien entschieden werden, deren eines mehr dem Buchstaben, das andere mehr dem Geist und Charakter der beiden Evangelisten angehört, und welche eine entgegengesetzte Entscheidung herbeigeführt haben. Augustinus und auch schon Julius haben darauf gesehen, welcher von beiden Evangelisten zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Joseph und demjenigen, den er als dessen Vater namhaft macht, sich eines Ausdrucks bediene, welcher bestimmter als der des andern auf ein natürliches Sohnesverhältnifs hinweise. Einen solchen gebraucht nun Matthäus; indem er nämlich sagt: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσήφ*: so scheint das *γεννᾷν* nur das natürliche Verhältnifs bezeichnen zu können, während das *Ἰωσὴφ τῦ Ἡλὶ* bei Lukas ebensowohl das Verhältnifs eines Adoptivsohns, oder eines solchen, der vermöge des Leviratsverhältnisses als Sohn angesehen wird, anzeigen zu können scheint. Allein da die Verordnung der Leviratsehe gerade den Zweck hatte, Namen und Geschlecht eines kinderlos Verstorbenen zu erhalten: so war es jüdische Sitte, den aus solcher Ehe zuerst entsprossenen Sohn nicht in das Geschlechtsregister des natürlichen Vaters einzutragen, wie hier Matthäus thun soll, sondern in das des gesetzlichen Vaters, wie diefs Lukas nach der obigen Voraussetzung beobachtet. Dafs nun aber gerade der so ganz jüdisch gebildete Verfasser des ersten Evangeliums, oder der Genealogie insbesondere, einen solchen Verstofs begangen

6) Bei Eusebius, H. E. 1, 7. und neuerlich z. B. SCHLEIERMACHER, über den Lukas, S. 53.

haben sollte, kann man nicht wahrscheinlich finden, weſswegen z. B. Schleiermacher dem Geiste der beiden Evangelisten gemäſs annehmen zu müssen glaubt, daſs Matthäus, unerachtet seines ἐγέννησε, doch nach jüdischem Brauche den Stammbaum des gesetzlichen Vaters gebe, Lukas aber, vielleicht kein geborener Jude und der jüdischen Gewohnheiten minder kundig, habe die Stammtafel der jüngeren Brüder Josephs zur Hand bekommen, welche nicht, wie der Erstgeborene, auf das Geschlecht des verstorbenen gesetzlichen, sondern des natürlichen Vaters geschrieben wurden, und diese habe er nun auch für die Stammtafel des Erstgeborenen, Joseph, gehalten, was sie nur nach dem natürlichen Momente war, auf welches aber die jüdische Genealogistik keine Rücksicht nahm [7]). Allein abgesehen von dem erst unten zu Erweisenden, daſs die Genealogie bei Lukas schwerlich vom Verf. des Evangeliums herrührt, also aus dessen minder jüdischer Bildung kein Schluſs auf die Deutung des von ihm aufgenommenen Geschlechtsregisters gilt: so würde der Genealogist im ersten Evangelium sein ἐγέννησε nicht so ohne allen Beisatz hingeschrieben haben, wenn er an ein bloſs gesetzliches Vaterverhältniſs gedacht hätte; weſswegen die beiden Ansichten von dem Verhältniſs der Genealogieen in dieser Beziehung gleich schwierig sind.

Indeſs, wir müssen uns diese, bis jetzt nur im Allgemeinen bezeichnete Hypothese erst näher vor die Vorstellung bringen, um über ihre Zulässigkeit urtheilen zu können. Da in Bezug auf die Voraussetzung der Leviratsehe Verfahren und Ergebniſs im Ganzen dasselbe bleibt, ob wir mit Augustin und Julius dem Matthäus, oder mit Schleiermacher dem Lukas die Angabe des natürlichen Vaters zuschreiben: so wollen wir das Verhältniſs bei-

7) a. a. O. S. 53. Vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1. Band. S. 660.

spielsweise in der ersten Form betrachten, um so mehr, da uns Eusebius nach Julius eine sehr genaue Ausführung hierüber hinterlassen hat. Nach dieser Vorstellungsweise war also Josephs Mutter zuerst mit demjenigen Manne verheirathet, welchen Lukas als Josephs Vater nennt, mit Eli; da aber dieser ohne Kinder starb, so ehelichte vermöge des Leviratsgesetzes sein Bruder, der von Matthäus als Vater Josephs genannte Jakob, die Wittwe, und erzeugte mit ihr den Joseph, welcher nun gesetzlich als Sohn des verstorbenen Eli angesehen wurde, wie diefs Lukas angiebt, während er natürlich der Sohn seines Bruders Jakob war, eine Betrachtungsweise, welcher Matthäus gefolgt ist.

Allein, blofs so weit geführt, würde die Hypothese keineswegs ausreichen. Denn wenn die beiden Väter Josephs wirkliche Brüder, Söhne desselben Vaters, waren: so hatten sie Einen und denselben Stammbaum, und es müfsten in diesem Falle die beiden Genealogieen nur den Vater des Josephs verschieden haben, über demselben aber sogleich wieder zusammenlaufen. Um zu erklären, wie sie bis auf David hinauf divergiren können, mufs man die zweite Hypothese hinzufügen, welche auch Julius gemacht hat, dafs die beiden Väter des Joseph nur Halbbrüder gewesen, nämlich nur einerlei Mutter, nicht aber denselben Vater gehabt haben. Man müfste also annehmen, die Mutter der beiden Väter Josephs habe nach einander in zwei Ehen gelebt, einmal mit dem Matthan des Matthäus, welcher durch Salomo und die königliche Linie von David descendirte, und diesem habe sie den Jakob geboren; ausserdem aber sei sie vor- oder nachher mit dem Matthat des Lukas verehlicht gewesen, welcher durch Nathan Davids Nachkomme war, und dieser habe den Eli mit ihr erzeugt, nach dessen Verheirathung und kinderlosem Ableben sein Halbbruder Jakob seine Wittwe geheirathet

und gesetzlich für den Verstorbenen den Joseph erzeugt habe.

Müssen wir schon bis hieher die Hypothese einer gerade in zwei aufeinanderfolgenden Gliedern so complicirten Ehe, zu welcher die Differenz der beiden Genealogieen uns trieb, zwar keineswegs unmöglich, aber doch unwahrscheinlich finden: so wird die Schwierigkeit durch die unwillkommene Uebereinstimmung noch verdoppelt, welche sich, wie schon erwähnt, mitten unter den abweichenden Reihen, in den beiden Gliedern Schealthiel und Serubabel, findet. Um nämlich zu erklären, wie sowohl Neri bei Lukas als Jechonia bei Matthäus Vater des Schealthiel, des Vaters von Serubabel, heifsen könne: müfste nicht nur die Annahme einer Leviratsehe wiederholt werden, sondern auch die, dafs die beiden sich in der Ehe gefolgten Brüder diefs nur mütterlicher Seits gewesen seien. Wesentlich gemindert wird diese Schwierigkeit auch nicht durch die Bemerkung, dafs nicht blofs der Bruder, sondern überhaupt der nächste Blutsverwandte dem andern in einer Leviratsehe habe folgen müssen (Ruth 3, 12. f. 4, 4. f.) [8]). Denn da auch über zwei Vettern der Stammbaum weit früher zusammenlaufen mufs, als er hier über Jakob und Eli und über Jechonia und Neri zusammengeht: so müfste man doch beidemale die Hypothese von Halbbrüdern zu Hülfe nehmen, nur dafs dann die beiden complicirten Ehen nicht in zwei unmittelbar auf einander folgende Generationen fallen würden. Dafs nun dieser eigenthümliche Doppelfall sich nicht allein zweimal wiederholt, sondern dafs auch beidemale die Genealogisten sich in die Angabe des natürlichen und des gesetzlichen Vaters auf die gleiche Weise und beidemale stillschweigend getheilt haben sollten, das ist so unwahr-

8) Vgl. Michaelis Mos. Recht. 2, S. 200. Winer, Realwörterb. S. 408. der ersten Ausgabe.

scheinlich, dafs auch die Hypothese einer Adoption, welche nur von der Hälfte dieser Schwierigkeiten gedrückt ist, schon daran mehr als genug hat. Da nämlich zur Adoption kein brüderliches, oder sonstiges Verwandtschaftsverhältnifs des natürlichen und des adoptirenden Vaters erfordert wird: so fällt zwar die zweimalige Zuflucht zu einer Halbbruderschaft weg, und es bleibt nur die Nothwendigkeit, zweimal ein Adoptions-Verhältnifs anzunehmen und zweimal das Eigene, dafs die eine Genealogie es unjüdisch ignorirte, die andere aber nur stillschweigend berücksichtigte.

Auf weit einfachere Weise glaubte man daher in neuerer Zeit den Knoten durch die Annahme zu lösen, dafs wir nur bei dem einen Evangelisten die Genealogie des Joseph, bei dem andern aber die der Maria haben, deren Differenz also kein Widerspruch wäre [9]); wozu man gerne noch die Annahme fügt, dafs Maria eine Erbtochter gewesen sei [10]). Die Ansicht, dafs auch Maria aus Davidischem Geschlechte gewesen, ist schon alt. Zwar der Idee zulieb, dafs in dem Messias, als zweitem Melchisedek, die königliche Würde mit der priesterlichen vereinigt sein sollte [11]), und verleitet durch die Verwandt-

9) So z. B. SPANHEIM, dubia evang, P. I. S. 13 ff. LIGHTFOOT, MICHAELIS, PAULUS, KUINÖL, OLSHAUSEN z. d. St.

10) Schon EPIPHANIUS, GROTIUS (s. bei PAULUS S. 296.) stellten diese Vermuthung auf. OLSHAUSEN nimmt sie an (S. 43.), weil es zum Entwicklungsgange des Davidischen Geschlechts zu passen scheine (siehe über ein ähnliches Passen §. 19. Anmerk. 9.), dafs diejenige Linie desselben, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, sich mit einer Erbtochter beschlofs, die den verheifsenen ewigen Erben des Davidischen Throns gebärend, dieselbe endigte!

11) Testament. XII Patriarch., Test. Simeon c. 7. In Fabric. Codex. pseudepigr. V. T. p. 542: ἐξ αὐτῶν (den Stämmen Levi und Juda) ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τȣ͂ Θεȣ͂. Ἀναςήσει

schaft der Maria mit der Aaronstochter Elisabet, wie sie von Lukas 1, 36. an die Hand gegeben ist [12]), liefsen nicht nur schon frühzeitig Manche den Joseph von einer aus den Stämmen Juda und Levi gemischten Familie abstammen [13]), sondern auch die Ansicht war nicht selten, dafs Jesus durch Joseph zwar aus königlichem, durch Maria aber aus priesterlichem Geschlechte gewesen sei [14]). Gewöhnlicher jedoch wurde bald die Ansicht von einer Davidischen Abstammung Maria's. Mehrere Apokryphen sprechen sich dahin aus [15]), ebenso Justin der Märtyrer, bei welchem man den Ausdruck, dafs die Jungfrau aus dem Geschlechte Davids, Jakobs, Isaaks und Abrahams gewesen, selbst als eine Andeutung auslegen könnte, dafs er eines unsrer Geschlechtsregister, welche ja ebenso über David auf Abraham zurückgehen, auf die Maria bezogen hätte [16]).

Fragt man nun aber, welcher der beiden Stammbäume als der der Maria gefafst werden solle, so scheint diefs eigentlich bei keinem von beiden möglich zu sein, indem beide gar zu bestimmt sich als Genealogieen des Joseph ankündigen, der eine in den Worten: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ*, der andere durch die Worte: *υἱὸς Ἰωσὴφ τῦ Ἠλί*. Dennoch aber lautet auch hier das *ἐγέννησε* des Matthäus

γὰρ Κύριος ἐκ τῦ Λευῒ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τῦ Ἰέδα ὡς βασιλέα κ. τ. λ.

12) Vgl. jedoch Paulus a. a. O. S. 119.

13) Vgl. Thilo, cod. apocr. N. T. I, S. 374 ff.

14) So z. B. der Manichäer Faustus bei Augustin contra Faust. L. 23, 4.

15) Protevang. Jacobi c. 1 f. u. 10. (ed. Thilo) und evang. de nativitate Mariae c. 1. werden als die Eltern der Maria Joachim und Anna, aus Davidischem Geschlechte, genannt. Faustus hingegen, in der angeführten Stelle, bezeichnet eben diesen Joachim als sacerdos.

16) Dial. c. Tryph. 43. 100. der Mauriner Ausg. Paris 1742.

bestimmter als das τȣ des Lukas, welches nach jenen Auslegern wohl auch einen Schwiegersohn oder Enkel bedeuten könnte, so dafs die Genealogie bei Lukas in den Worten 3, 23. entweder sagen wollte: Jesus war nach der gewöhnlichen Ansicht ein Sohn Josephs, welcher selbst ein Schwiegersohn des Eli, Vaters der Maria, war [17]); oder: Jesus war, wie man glaubte, ein Sohn Josephs, und durch Maria ein Enkel des Eli [18]). Indem man hiegegen einwenden kann, dafs die Juden bei ihren Genealogieen auf die weibliche Linie keine Rücksicht zu nehmen pflegten [19]): so kommt hier die weitere Hypothese zu Hülfe, dafs Maria eine Erbtochter, d. h. die Tochter eines söhnelosen Vaters gewesen, in welchem Falle es nach 4. Mos. 36, 6. und Nehem. 7, 63. die jüdische Sitte mit sich gebracht habe, dafs der Mann, den eine solche Tochter ehlichte, nicht nur aus demselben Stamme mit ihr sein mufste, sondern sich auch in ihr Geschlecht aufnehmen liefs, und somit ihre Vorfahren zu den seinigen machte. Allein nur das Erstere ist aus der mosaischen Stelle erweislich, wogegen aus der andern in Vergleichung mit mehreren ähnlichen (Esra 2, 61. 4. Mos. 32, 41. vergl. mit 1. Chron. 2, 21. f.) nur so viel erhellt, dafs ausnahmsweise bisweilen Einer nach den mütterlichen Vorfahren benannt wurde. Indem so die Schwierigkeit wegen der jüdischen Sitte bleibt, so tritt sie doch ganz zurück hinter einer ungleich bedeutenderen. Wenn

17) So namentlich PAULUS z. d. St.

18) So z. B. LIGHTFOOT horae p. 750. Auch die Juden, indem sie eine Maria, Tochter Eli's, als gequält in der Unterwelt vorstellen (s. Lightfoot a. a. O.), scheinen den von Eli ausgehenden Stammbaum bei Lukas für den der Maria genommen zu haben.

19) Vgl. Juchasin f. 55, 2. bei LIGHTFOOT S. 183. und Bava bathra f. 110, 2. bei WETSTEIN S. 230 f.

es nämlich gleich nicht geläugnet werden kann, dafs das bei Lukas zu supplirende υἱὸς nach dem Hebräischen auch Schwiegersohn oder Enkel bedeuten könnte, so dürfte doch der Zusammenhang nicht so entschieden dagegen sein, wie hier. Etlich und 70mal deutet in dieser Genealogie das τοῦ den eigentlichen Sohn an: wie könnte es das Einemal bei Joseph den Schwiegersohn bezeichnen [20])? oder wie gar nach Andern das durchaus im Nominativ zu supplirende υἱὸς in immer steigender Progression: Sohn, Enkel, Urenkel, bis zum entferntesten Abkömmling hin? Beruft man sich auf das Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, wo das τοῦ auch nicht Sohn im eigentlichen Sinne bedeuten könne [21]): so zeigt es doch auch hier auf den unmittelbaren Daseinsurheber hin, ein Begriff, unter welchen weder Schwiegervater noch Grofsvater subsumirt werden können. — Eine weitere Schwierigkeit hat diese Auffassung der beiden Stammbäume mit der ersteren gemein, nämlich das Zusammentreffen beider in den Namen Salathiel und Serubabel zu erklären. Man könnte auch hier wie dort eine Leviratsehe supponiren; doch die hiehergehörigen Erklärer ziehen meistens die Annahme vor, dafs diese gleichen Namen in den beiden Genealogieen gar nicht dieselben Personen bezeichnen: allein bei der Berühmtheit des Serubabel, Sohns von Schealthiel zur Zeit des Exils ist kaum glaublich, dafs Lukas mit dieser Bezeichnung nicht eben ihn gemeint haben soll [22]).

Ueberhaupt findet sich sonst im N. T. nicht nur keine Spur von einer Davidischen Abstammung der Maria, sondern mehrere Stellen sprechen sogar dagegen. Matth. 1, 20. wird nur Joseph als υἱὸς Δαυὶδ bezeichnet; Luk. 1, 27. bezieht sich das ἐξ οἴκου Δαυὶδ nur auf das zunächst

20) Vgl. die Bemerkung Wetstein's zu Luc. 3, 23.

21) Paulus a. a. O. S. 284 f.

22) s. Winer, bibl. Realwörterbuch 1. Bd. S. 659. (2te Auflage).

stehende: ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ, nicht aber auf das entferntere: παρθένον μεμνηςευμένην; hauptsächlich aber die Wendung Luc. 2, 4.: ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ - διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκȣ καὶ πατριᾶς Δαυὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ κ. τ. λ., wo so leicht statt αὐτὸν αὐτȣ̃ς gesetzt werden konnte, wenn der Verfasser einen Gedanken an eine Davidische Abkunft auch der Maria hatte, — entscheidet gegen die Möglichkeit, die Davidische Genealogie gerade des dritten Evangelisten auf die Maria zu beziehen.

§. 21.

Die Genealogieen unhistorisch.

Bedenkt man die unüberwindlichen Schwierigkeiten, in welche sich alle diese Vereinigungsversuche unvermeidlich verwickeln: so wird man wohl mit freier denkenden Exegeten an der Möglichkeit einer Friedensstiftung zwischen beiden verzweifeln und ihren gegenseitigen Widerspruch anerkennen müssen [1]). Indem so zunächst wenigstens nicht beide richtig sein können: so wäre, wenn gewählt werden sollte, eher die des Lukas als historisch anzunehmen, da sie doch nicht dieselbe Willkühr im Zählen und Gleichmachen der Perioden, und auch darin weniger verherrlichendes Bestreben als die des Matthäus zeigt, dafs sie, mit der Davidischen Abkunft überhaupt zufrieden, das Geschlecht Jesu nicht wie jene gerade durch die königliche Linie herunterführt. In der That aber hat eigentlich doch keine vor der andern etwas voraus, sondern, wenn die eine auf unhistori-

1) So Eichhorn, Einleit. in das N. T. 1. Bd. S. 425. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 232. Wegscheider, Institut. §. 123, not. d. de Wette, bibl. Dogm. §. 279. Hase, Leben Jesu §. 33. Fritzsche, *Comm. in Matth.* p. 35.

schem Wege entstehen konnte, so konnte es auch die andere, zumal es sehr unwahrscheinlich ist, dafs nach den Zerrüttungen des Exils und der folgenden Zeiten in der obscuren Familie des Joseph noch so weit hinaufreichende Genealogieen vorhanden gewesen [2]). Erkennen wir somit beide als willkührliche Compositionen: so möchten wir nicht einmal mit Fritzsche das als historische Grundlage festhalten, dafs Jesus von David abgestammt habe, und nur die Mittelglieder dieser Abstammung von Verschiedenen verschieden ergänzt worden seien [3]). Denn die durch den Census veranlafste Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem, welche übrigens ihre Abkunft gerade von David noch lange nicht wahrscheinlich machen könnte, steht selbst nichts weniger als fest, wie wir bald genug sehen werden, und der Jesu oft beigelegte Titel: *υἱὸς Δαυὶδ*, kann auch lediglich den Messias bezeichnen [4]), sofern man von einem Manne, der sich sonst diese Anerkennung verschafft hatte, auch die Davidische Abstammung, den Weissagungen gemäfs, vorauszusetzen geneigt sein mochte. Wie denkbar daher, wenn ein Galiläer, dessen Abstammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, sich den Ruf des Messias erworben hatte, dafs sich bald in verschiedenen Formen die Sage von der Davidischen Abkunft desselben bildete, und dafs nun nach diesen Sagen Genealogieen von ihm verfafst wur-

2) s. Winer a. a. O. S. 660.

3) a. a. O. Nach der Beobachtung übrigens, welche er Prolegg. in Matthaeum p. XV. ausspricht: *omne studium — eo contulit scriptor* (der Verf. des ersten Evangeliums) *ut nihil Jesu ad Messiae exemplar fingi posset expressius*, giebt Fritzsche die Tendenz der Genealogie bei Matthäus in der Ueberschrift des ersten Kapitels, Comm. p. 6., ganz richtig so an: *Jesus, ut de futuro Messia canunt V. T. oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.*

4) s. de Wette, bibl. Dogm. und Hase, L. J. a. d. a. OO.

den, welche aber, weil es an urkundlichen Nachrichten fehlte, nothwendig so abweichend und widersprechend ausfallen mufsten, wie nun die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas sich zu einander verhalten.

Fragt man daher nach der geschichtlichen Ausbeute, welche diese Genealogieen gewähren, so besteht sie nur in dem auch sonsther Gewissen: Jesus hat, persönlich oder durch seine Jünger, auch auf streng jüdisch Gesinnte einen so entschiedenen Eindruck der Messianität gemacht, dafs diese nicht zweifelten, auch das prophetische Merkmal Davidischer Abstammung müsse bei ihm zugetroffen haben, und mehr als Eine Feder sich in Bewegung setzte, um durch genealogische Nachweisung dieses Merkmals seine Anerkennung als Messias zu rechtfertigen [5]).

5) Die weiteren Betrachtungen über Ursprung und Bedeutung dieser Genealogieen, welche sich aus der Zusammenhaltung derselben mit der Nachricht von Jesu übernatürlicher Erzeugung ergeben, können erst nach der Untersuchung über diese letztere Angabe folgen.

Drittes Kapitel.

Verkündigung der Empfängniss Jesu; Benehmen Josephs; Besuch der Maria bei Elisabet.

§. 22.

Abrifs der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen, Berichte.

In Bezug auf die nächste Herkunft Jesu ist in unsern kanonischen und apokryphischen Evangelien eine bedeutende Abstufung, ein Fortschritt vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Einfachen zum Ausgeschmückteren, zu bemerken. Die unterste Stufe in Bezug auf die Ausführlichkeit nehmen Markus und Johannes ein: sie setzen die Geburt Jesu als gegeben voraus und begnügen sich, im Verlauf ihrer Erzählungen Maria als die Mutter (Marc. 6, 3.) und Joseph als den Vater Jesu (Joh. 1, 46.) namhaft zu machen. Höher stehen Matthäus und Lukas, welche die Entstehung der messianischen Person Jesu genetisch darstellen, indem sie seine Geburt sammt den dieselbe vorbereitenden Umständen berichten. Unter den genannten Beiden selbst geht Lukas noch etwas höher hinauf als Matthäus. Dieser nämlich läfst Maria, als Verlobte Josephs, schwanger befunden werden, und als nun hieran ihr Bräutigam Anstofs nimmt, und damit umgeht, sie zu entlassen, wird er im Traume durch den Engel des Herrn von dem göttlichen Ursprung und der hohen Bestimmung der Leibesfrucht Maria's nach einer

A. T.lichen Weissagung vergewissert, was die Folge hat, dafs er die Maria heirathet, doch bis zur Geburt Jesu nicht ehlich berührt (Matth. 1, 18—25.). Ist somit bei Matthäus die Schwangerschaft der Maria eine vorgefundene und erst nachträglich durch den Engel gerechtfertigte: so wird dieselbe bei Lukas durch eine himmlische Erscheinung bevorwortet und angekündigt. Derselbe Gabriel, welcher dem Zacharias die Geburt des Johannes angesagt hatte, kündigt nun auch der mit Joseph verlobten Maria ihre durch göttliche Kraft zu bewirkende Schwangerschaft an, worauf die künftige Mutter des Messias mit der schwangeren Mutter des Vorläufers auf bedeutungsvolle Weise zusammentrifft, und ihre Empfindungen in hymnischer Form mit derselben tauscht (Luk. 1, 26—56.). Nahmen Matthäus und Lukas wenigstens das Verhältnifs zwischen Maria und Joseph als gegebenes, so suchen apokryphische Evangelien, namentlich das *Protevangelium Jacobi* [1]) und das *Evangelium de nativitate Mariae* [2]), deren Inhalt auch die Kirchenväter grofsentheils beistimmen, auch dieses in seiner Genesis darzustellen; ja sie gehen selbst bis zur Geburt der Maria zurück, welcher sie eine ähnliche Vorausverkündigung, wie Lukas der Geburt des Täufers und Jesu, voranschicken. Wie die Geburtsgeschichte des Johannes bei Lukas vorzugsweise der des Samuel und Simson im A. T.: so ist nun die Geburtsgeschichte der Maria in den genannten Apokryphen der des Täufers, sammt jenen A. T.lichen, nachgebildet.

Joachim, so lautet die apokryphische Erzählung, und Anna (wie Samuels Mutter hiefs) fühlen sich unglücklich in langer kinderloser Ehe (wie die Eltern des Johannes): da erscheint ihnen beiden (wie Simsons Eltern) an verschiedenen Orten ein Engel und verheifst ihnen ein Kind,

1) Bei Thilo, Codex apocryphus N. T. Tom. I, p. 161 ff.
2) Ebendas. p. 319 ff.

die Gottesgebärerin, welche (wie der Täufer) von dem Engel einer nasiräischen Lebensweise bestimmt wird. In früher Kindheit wird nun Maria (wie Samuel) von ihren Eltern in den Tempel gebracht, wo sie von Engeln besucht und gespeist, auch göttlicher Anschauungen gewürdigt, bis zum zwölften Jahre verweilt. Mit den Jahren der Mannbarkeit soll sie aus dem Tempel entfernt werden, und über ihre weitere Versorgung und Bestimmung wird dem Hohenpriester das Orakel zu Theil, dafs, zufolge der Weissagung Jes. 11, 1. f.: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini,* — alle der Familie Davids angehörige, heirathfähige, unverehelichte Männer nach der einen [3]), oder alle Wittwer im Volke nach der andern Erzählung [4]) ihre Stäbe herbeibringen sollten, und an wessen Stabe sich (wie am Stabe Aarons 4 Mos. 17.) ein Zeichen ereigne, nämlich das in der angeführten Prophetenstelle verheifsene, der solle die Maria zu sich nehmen. Diefs Zeichen ereignete sich an dem Stabe Josephs, indem aus demselben, ganz nach dem Orakel, eine Blume hervorsprofste und eine Taube sich auf die Spitze desselben setzte [5]). Joseph war nach den Apokryphen und Kirchenvätern schon alt [6]); doch findet der Unterschied statt, dafs nach dem *Evang. de nativ. Mariae* unerachtet des von Maria vorgewendeten Keuschheitsgelübdes und

3) *Evang. de nativ. Mar. c. 7: cunctos de domo et familia David nuptui habiles, non conjugatos.*

4) Protev. Jac. c. 8: *τὺς χηρεύοντας τῦ λαῦ.*

5) So im evang. de nativ. Mariae c. 7 u. 8; etwas anders im Protev. Jac. c. 9.

6) Protev. c. 9: *πρεσβύτης.* Evang. de nativ. Mar. 8.: *grandaevus.* Epiphan. adv. haeres. 78, 8: *λαμβάνει τὴν Μαρίαν χῆρος, κατάγων ἡλικίαν περὶ πυ ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρόσω ὁ ἀνήρ.*

der Weigerung des Joseph wegen seines Alters, dennoch auf priesterliches Geheifs eine wirkliche Verlobung und später eine Heirath eintritt (c. 8. u. 10.), (welche freilich im Sinne des Verfassers ohne Zweifel eine keusche blieb); wogegen es dem *Protevang. Jacobi* zufolge gleich von Anfang an gar nicht auf Verlobung und Ehe, sondern nur auf Behütung der Jungfrau durch den Joseph abgesehen scheint [7]), und dieser noch bei der Reise nach Bethlehem zweifelt, ob er sie als Tochter oder Frau einschreiben lassen solle, weil er durch das letztere, des Alterverhältnisses wegen, lächerlich zu werden fürchtet (c. 17.); wie auch, wo bei Matthäus Maria ἡ γυνὴ des Josephs heifst, das Apokryphum sie vorsichtig nur als ἡ παῖς bezeichnet, und selbst das παραλαβεῖν gerne vermeidet, oder mit διαφυλάξαι vertauscht [8]), womit auch manche Kirchenväter zusammenstimmen [9]). In Josephs Haus aufgenommen, erhält nun nach dem *Protevangelium* Maria mit mehreren Jungfrauen den Auftrag, Zeug zum Tempelvorhang zu verfertigen, wobei ihr durch das Loos die Bearbeitung des Purpurs zu Theil wird. Während indefs Joseph in Geschäften abwesend ist, bekommt Maria den Besuch des Engels; Joseph, bei seiner Rückkehr, findet sie schwanger, und stellt sie, nicht als Bräutigam, sondern als verantwortlicher Ehrenwächter, zur Rede; sie aber hat die Worte des Engels vergessen, und betheuert, die Ursache ihrer Schwangerschaft nicht zu wissen. Indem nun Joseph damit umgeht, die Maria seiner Obhut heimlich zu entlassen, wird ihm im Traum durch den Engel der beruhigende Aufschlufs zu Theil. Als die Sache vor die Priester kommt, müssen beide wegen des Verdachts der Unkeuschheit das ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως trinken, werden aber,

7) παράλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν σεαυτῷ. c. 9.
8) c. 14. s. die Varianten bei Thilo. p. 227.
9) Vgl. Thilo a. a. O. S. 365. not.

da sie durch dasselbe unbeschädigt bleiben, frei gesprochen; worauf die Schatzung und Jesu Geburt folgt [10]).

Wie diese apokryphischen Erzählungen längere Zeit in der Kirche für historisch gehalten, und gleich den Berichten der kanonischen Evangelien vom supranaturalistischen Standpunkt aus auf wunderhafte Weise erklärt wurden: so haben sie in neuerer Zeit auch das Loos der natürlichen Erklärung mit den N. T.lichen Erzählungen theilen müssen. War nämlich in der älteren Kirche der Wunderglaube so überschwänglich stark, dafs er auch noch über das N. T. hinaus für apocryphische Erzählungen zureichte und über deren offenbar unhistorischen Charakter verblendete: so war in einzelnen Herolden der neueren Aufklärung der rationalistische Pragmatismus so überkräftig, dafs sie, wie z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret, denselben sogar den apokryphischen Mirakeln gewachsen glaubten; wefswegen der genannte Verf. gestrost auch die Erzählungen von der Abkunft und Jugend der Maria, natürlich gedeutet, in den Kreis seiner Darstellung aufgenommen hat [11]). Wenn man in unsern Tagen mit der Einsicht in den offenbar mythischen Charakter solcher apokryphischen Erzählungen sowohl auf jene Kirchenväter, als auf diese natürlichen Erklärer herabblickt: so fragt es sich, ob nicht doch diese beiden Eines vor jenen Herunterblickenden voraus haben, nämlich die Consequenz, mit welcher sie so verwandte Erzählungen, wie die von den Lebensanfängen der Maria auf der einen, und des Täufers und Jesu auf der andern Seite, auch auf gleiche Weise fafsten: entweder beide wunderhaft, oder

10) So im Protev. Jac. c. 10—16. Weniger charakteristisch im Evang. de nativ. Mar. c. 8—10.

11) 1ter Band, S. 119 ff.

beide natürlich, nicht aber, wie jetzt gewöhnlich ist, die eine zwar mythisch, die andre aber geschichtlich.

§. 23.

Abweichungen der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Umrissen näher auf die Art und Weise ein, in welcher unsern Berichten zufolge die erste Kunde von dem zu gebärenden Jesus an Maria und Joseph gelangte: so können wir von dem Inhalt dieser Verkündigung, dafs nämlich Jesus durch eine ausserordentliche Wirksamkeit des heiligen Geistes erzeugt werden solle, zunächst absehen, und nur das Formelle derselben berücksichtigen: wem, wann und auf welche Weise jene Verkündigung gegeben wurde.

Wie die Geburt des Täufers, so wird nach den evangelischen Berichten auch die Empfängnifs Jesu durch einen Engel vorher verkündigt. Während aber dort nur das Eine Evangelium des Lukas die Engelerscheinung auf Eine Weise beschrieb: so haben wir hier zwei parallele, aber nicht ganz gleichlautende, Berichte, derer Vergleichung uns zunächst beschäftigen wird. Abgesehen, wie gesagt, von dem Inhalt, finden sich zwischen beiden Berichten folgende Differenzen: Erstlich, das erscheinende Subject heifst bei Matthäus nur unbestimmt *ἄγγελος Κυρίυ*: bei Lukas ist es namentlich als *ὁ ἄγγελος Γαβριήλ* bezeichnet; 2) das Subject, welchem der Engel erscheint, ist nach Matthäus Joseph, nach Lukas Maria; 3) der Zustand, in welchem sie die Engelerscheinung haben, ist bei Matthäus der Traum, bei Lukas das Wachen; 4) findet auch in Bezug auf das Zeitverhältnifs der Erscheinung eine Abweichung statt; dem Matthäus zufolge nämlich wird erst nach der bei Maria eingetretenen Schwangerschaft dem Joseph eine himmlische Kunde zu Theil:

nach Lukas der Maria schon vor ihrem Schwangerwerden; worauf endlich 5) auch Zweck und Wirkung der Erscheinung verschieden sind, nämlich nach Matthäus, den durch die Schwangerschaft seiner Braut unruhig gewordenen Joseph nachträglich zu beruhigen: nach Lukas, durch die Vorherverkündigung jedem möglichen Anstofs zuvorzukommen.

Fragt es sich nun: erzählen die beiden Evangelisten eigentlich Ein und Dasselbe, nur sehr abweichend, oder erzählen sie Verschiedenes, so dafs ihre Erzählungen in einander eingeschoben und durch einander ergänzt werden können? so sind die Abweichungen beider Berichte so grofs und wesentlich, dafs das Erstere nicht wohl angenommen werden kann, ohne der historischen Geltung derselben zu nahe zu treten, wefswegen die Mehrzahl der Theologen, alle nämlich, die hier eine wirkliche, sei es wunderhafte oder natürliche, Geschichte sehen, sich für das Letztere entschieden haben. Indem sie demgemäfs behaupten, das Stillschweigen eines Evangelisten über eine Begebenheit, welche der andere erzähle, sei kein Läugnen derselben [1]), fügen sie die beiden Berichte folgendermafsen ineinander ein: 1) zuerst verkündigt der Engel der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft (Lukas); 2) dann reist sie zu Elisabet (ebenders.); 3) nach ihrer Rückkehr nimmt Joseph an der entdeckten Schwangerschaft Anstofs (Matthäus); worauf 4) auch ihm eine Engelerscheinung zu Theil wird (ders.) [2]).

Allein diese Stellung der Begebenheiten hat, wie auch schon von Schleiermacher bemerkt worden ist [3]), viel Bedenkliches, und es scheint, was der eine Evan-

1) Vgl. Augustin. de consens. evangelist. 2, 5.

2) So Paulus, exeget. Handb. 1, a. S. 145 ff. Olshausen, Comm. 1, 146 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 56.

3) Ueber die Schriften des Lukas, S. 42 f.

gelist erzählt, das vom andern Berichtete nicht nur nicht vorauszusetzen, sondern sogar auszuschliefsen. Denn fürs Erste ist das Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels schwer erklärlich, wenn er oder ein anderer schon früher der Maria erschienen war. Jener nämlich (bei Matthäus) spricht ganz so, wie wenn sein Erscheinen das erste in dieser Sache wäre: er beruft sich nicht auf eine der Maria früher zu Theil gewordene himmlische Botschaft; er macht dem Joseph keinen Vorwurf, dafs er dieser nicht geglaubt habe; besonders aber, dafs er den Namen des zu erwartenden Kindes, mit ausführlicher Begründung dieser Benennung, dem Joseph an die Hand giebt (Matth. 1, 21.), wäre ganz überflüssig gewesen, hätte (nach Luc. 1, 31.) der Engel bereits der Maria diesen Namen angezeigt gehabt. Doch noch unbegreiflicher wird bei dieser Stellung der Sache das Benehmen der beiden Verlobten. Hatte Maria eine Engelerscheinung, welche ihr eine bevorstehende Schwangerschaft ohne Zuthun des Josephs ankündigte: was hatte eine zartfühlende Braut Eiligeres zu thun, als die erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam mitzutheilen, um einer beschämenden Entdeckung ihres Zustandes durch Andere, und einem schlimmen Verdacht des Bräutigams zuvorzukommen? Aber gerade auf jene Entdeckung durch Andere läfst es Maria ankommen, und führt dadurch diesen Verdacht herbei; denn dafs das εὑρέϑη ἐν γαςρὶ ἔχουσα (Matth. 1, 18.) eine Entdeckung ganz ohne Zuthun der Maria bedeutet [4]), ist klar, und ebenso, dafs auch Joseph nur auf diese Weise ihren Zustand in Erfahrung bringt, da ja sein Benehmen als Folge jenes εὑρίσκεσϑαι dargestellt wird. Das Räthsel eines solchen Benehmens von Seiten der Maria hat schon das apokryphische *Protevangelium Jacobi* gefühlt, und auf die für

4) Diefs erkennt auch Olshausen an, S. 148.

den supranaturalistischen Standpunkt vielleicht consequenteste Weise zu lösen versucht. Erinnerte sich Maria noch — auf diesem Schlusse beruht die sinnreiche Darstellung des Apokryphums — an den Inhalt der himmlischen Botschaft: so mufste sie denselben auch dem Joseph mittheilen; da sie diefs, nach Josephs Benehmen zu schliefsen, nicht gethan zu haben scheint: so bleibt nur die Annahme übrig, dafs jene, in erhöhtem Gemüthszustande ihr zu Theil gewordene geheimnifsvolle Eröffnung nachher wieder aus ihrem Gedächtnisse verschwand, und sie selbst die wahre Ursache ihrer Schwangerschaft nicht kannte [5]): wobei sich freilich sogleich die Fragen aufdrängen, wozu dann die Erscheinung dienen sollte, und woher dem Evangelisten die Kunde von derselben kam? Fragen, welche übrigens auf supranaturalistischem Boden auch nicht unbeantwortlich sind. In der That bleibt auf diesem Standpunkte für den gegenwärtigen Fall kaum etwas Andres übrig, als sich in das Wunderbare und Unbegreifliche zu flüchten; denn die Versuche, welche neuere Theologen desselben Standpunktes gemacht haben, das Schweigen der Maria gegen Joseph zu erklären, und sogar noch einen vortrefflichen Charakterzug darin zu finden, sind ebenso kecke als mifsrathene Bemühungen, aus der Noth eine Tugend zu machen. Nach Hess [6]) mufs es die Maria nicht wenig Selbstverläugnung gekostet haben, dem Joseph die Mittheilung des Engels zu verschweigen, und man mufs diese Zurückhaltung für ein Zeichen ihres starken Vertrauens auf

5) Protev. Jac. c. 12: *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ.* Als sie daher von Joseph zur Rede gestellt wird, versichert sie ihn mit Thränen: *οὐ γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαστρί μου.* c. 13.

6) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 36.

in dieser nur ihr und ihm bekannten Angelegenheit halten. Nicht umsonst nämlich, dachte sie ohne Zweifel, ist diese Erscheinung nur mir allein zu Theil geworden; sollte auch Joseph schon jetzt davon erfahren, so würde der Engel auch ihm erschienen sein (wollte Jeder, dem eine höhere Offenbarung zu Theil wird, so denken, wie vieler besonderen Offenbarungen bedürfte es dann?); ferner: es ist die Sache Gottes, ihm habe ich es also zu überlassen, auch den Joseph zu überzeugen (Grundsatz der Trägheit). Dem stimmt auch Olshausen bei und setzt nur noch seine allgemeine Lieblingsbemerkung hinzu, dafs bei so ausserordentlichen Ereignissen der Mafsstab der gemeinen Weltverhältnisse nicht anwendbar sei [7]). Allein wenn Maria diese sogenannten Gesetze des Alltagslebens, unter welche Kategorie aber hier wesentliche Rücksichten der Zartheit und Schicklichkeit geworfen werden, verachtete: so dachte sie nicht im Geiste ihres Sohnes, welcher als γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4.) solche Rücksichten nie verletzt hat, und ebensowenig ist es in seinem Geiste, der Maria defswegen Lob zu ertheilen. — Mehr vom Standpunkt der natürlichen Erklärung aus sucht das *Evangelium de nativitate Mariae* (c. 8—10.), und nach ihm unter den Neueren z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret das Stillschweigen der Maria durch Voraussetzung einer Entfernung des Joseph von dem Wohnorte seiner Braut zur Zeit der himmlischen Botschaft zu erklären. Ihnen zufolge ist nämlich Maria von Nazaret, Joseph aber von Bethlehem, wohin er nach eingegangenem Verlöbnifs sich noch einmal begab, und erst nach drei Monaten zurückkam, wo er dann die in der Zwischenzeit eingetretene Schwangerschaft der Maria entdeckte.

7) Bibl. Comment. 1, S. 149.

Allein die angenommene Verschiedenheit des Wohnorts von Maria und Joseph ist, wie wir unten sehen werden, ohne allen Grund in den kanonischen Evangelien, und damit wird diese ganze Auskunft zu nichte. — Ohne eine solche Voraussetzung könnte man von demselben Standpunkte natürlicher Erklärung aus das Stillschweigen der Maria gegen Joseph vielleicht dadurch begreiflich machen wollen, dafs man sie durch Verschämtheit abgehalten dächte, einen so leicht dem Verdacht ausgesetzten Zustand einzugestehen. Allein wer von dem Göttlichen in der Sache so fest überzeugt war und sich in die geheimnifsvolle Bestimmung bereits so verständig gefunden hatte, wie Maria (Luc. 1, 38.), dem konnte durch kleinlichte Rücksichten falscher Scham die Zunge unmöglich gebunden sein.

Daher haben sich die natürlichen Erklärer, um den Charakter der Maria zu retten, ohne jedoch dem des Joseph zu nahe zu treten, bewogen gefunden, eine von Maria dem Joseph gemachte Mittheilung, wiewohl verspätet, um seinen Unglauben erklärlich zu finden, vorauszusetzen. Aehnlich wie das zuletzt genannte Apokryphum zogen sie eine Reise, aber nicht des Joseph, sondern die von Lukas gemeldete der Maria zu Elisabet, herein, um die Verzögerung der Mittheilung zu erklären. Vor dieser Reise, meint Paulus, entdeckte sich Maria dem Joseph nicht; wahrscheinlich wollte sie sich erst mit der älteren Freundin besprechen, wie sie sich demselben eröffnen solle, und ob sie, als Mutter des Messias, sich überhaupt verheirathen dürfe? Erst als sie zurückkommt, läfst sie, vermuthlich durch Andere, dem Joseph bedeuten, wie es um sie stehe, und was für Verheifsungen sie empfangen habe. Den Joseph aber fand dieser erste Eindruck nicht gehörig gestimmt und vorbereitet; er gieng mit allerlei Gedanken um, schwankte zwischen Verdacht und Hoffnung, bis endlich ein Traum entscheidend wur-

de [8]). Allein ein so verspätetes Geständnifs kann die Maria nicht rechtfertigen. Welches Betragen einer Verlobten, nach einer den Bräutigam so nahe angehenden höheren Mittheilung in einer so delicaten Sache — viele Meilen weit wegzureisen, drei Monate auszubleiben, und hierauf erst durch dritte Personen dem Bräutigam das nicht mehr zu Verheimlichende zustecken zu lassen!

Wer daher die Maria nicht auf eine Weise handeln lassen will, wie unsre Evangelisten gewifs nicht voraussetzen, dafs sie gehandelt habe, der mufs geradezu annehmen, sie habe die Engelbotschaft sogleich nach Erhalt derselben ihrem Bräutigam mitgetheilt, dieser aber habe ihr keinen Glauben geschenkt. — Allein nun sehe man zu, wie man mit dem Charakter des Joseph zurechtkommen möge! Auch Hess ist der Meinung, so wie Joseph die Maria kennen mufste, hätte er keine Ursache gehabt, einen Zweifel in ihre Aussage zu setzen, wenn sie ihm die gehabte Erscheinung mittheilte [9]). That er es doch, so scheint diefs ein Mifstrauen gegen seine Verlobte vorauszusetzen, das mit seinem Charakter als ἀνὴρ δίκαιος (Matth. 1, 19.), und einen Unglauben an das Wunderbare, der mit seiner sonstigen Geneigtheit, auf Engelerscheinungen einzugehen, schwer vereinbar ist, und ihm auf keinen Fall bei der später ihm selbst zu Theil gewordnen Erscheinung so ganz ungeahndet hingegangen wäre.

Da somit unvermeidlich etwas dem Sinne unsrer Evangelisten, sofern sie offenbar den Joseph wie die Maria als reine Charaktere halten wollen, Unangemessenes sich ergiebt, wenn man ihre Erzählungen einander gegenseitig voraussetzen und ergänzen läfst: so darf eben diefs nicht angenommen werden, sondern ihre Be-

8) Paulus exeg. Handb. 1, a, S. 121. 145.
9) a. a. O.

richte schliefsen einander aus. Nicht ist sowohl der Maria zuerst, als auch dem Joseph hernach der Engel erschienen, sondern nur entweder dem einen oder dem andern Theil kann er erschienen sein, hiemit aber auch nur die eine oder die andre Relation für historisch angesehen werden. Hier könnte man sich nun nach verschiedenen Rücksichten für die eine oder andere Erzählung entscheiden wollen: man könnte von rationalistischem Standpunkte aus die Erzählung des Matthäus wahrscheinlicher finden, weil sich die Engelerscheinung im Traum, wie er sie giebt, leichter natürlich erklären lasse; vom supranaturalistischen aber die des Lukas, weil die Art, wie hier dem Verdachte gegen die heilige Jungfrau zuvorgekommen wird, gotteswürdiger sei, u. dgl.: bei genauerer Einsicht jedoch ergiebt sich, dafs keine von beiden etwas Wesentliches vor der andern voraus hat. Beide enthalten eine Engelerscheinung: sind also von allen den Schwierigkeiten gedrückt, welche, laut dessen, was oben, bei Gelegenheit der Verkündigung des Täufers, auseinandergesetzt wurde, der Annahme von Engeln und Erscheinungen derselben überhaupt entgegenstehen; der Inhalt der Engelsbotschaften aber ist, wie wir bald sehen werden, auf beiden Seiten eine Unmöglichkeit: so dafs jedes unterscheidende Kriterium verschwindet, um die eine Erzählung zu verwerfen, die andre aber festzuhalten, und wir uns für beide mit Nothwendigkeit auf den mythischen Standpunkt versetzt sehen.

Auf diesem fallen dann auch von selbst die verschiedenen Deutungen weg, welche man, namentlich von Seiten natürlicher Erklärer, von den beiden Engelerscheinungen zu geben versucht hat. Wenn Paulus die Erscheinung bei Matthäus für einen natürlichen Traum erklärt, bewirkt durch die vorangegangene Mittheilung der Maria über die ihr zu Theil gewordene Verkündigung, von welcher Joseph gewufst haben müsse, weil sich nur

daraus erkläre, wie er sich im Traume ganz ähnliche Worte könne sagen lassen, als früher der Engel der Maria gesagt hatte [10]): so beweist vielmehr gerade diese Aehnlichkeit der Worte des voraussetzlich zweiten Engels mit denen des ersten, ohne dafs doch in jenen auf diese Rücksicht genommen würde, dafs diese früheren dabei nicht vorausgesetzt werden, und überhaupt fällt die natürliche Erklärung dadurch weg, dafs die Berichte sich als mythische gezeigt haben. Eben diefs Letztere gilt auch von der Art, wie Paulus versteckt, der Verf. der natürlichen Geschichte aber offen, den zu Maria eingetretenen Engel (bei Lukas) für einen Menschen erklären, wovon in der Folge noch wird die Rede sein müssen.

Nach allem Bisherigen können wir über den Ursprung der beiden Erzählungen von erschienenen Engeln nur folgendermafsen urtheilen. Dafs Jesus durch göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt sei, diefs durfte nicht blofs durch schwankende Vermuthung gefunden, es mufste klar und zuverläfsig ausgesprochen werden, und dazu bedurfte man eines himmlischen Boten, welchen ohnehin, wie für die Geburt eines Simson und Johannes, so noch mehr für die Geburt des Messias, das theokratische Decorum zu erfordern schien. Auch die Worte, deren sich hiebei die Engel bedienen, sind zum Theil aus A. T.lichen Ankündigungen merkwürdiger Kinder entlehnt [11]). Dafs den

10) a. a. O. S. 146.

11) 1. Mos. 17, 19. LXX. (Ankündigung Isaaks): *ἰδȣ̀ Σάῤῥα ἡ γυνή σȣ τέξεταί σοι υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτȣ̃ Ἰσαάκ.*
Richter 13, 5. (Ankündigung Simsons): *καὶ αὐτὸς ἄρξεται σῶσαι τὸν Ἰσραὴλ ἐκ χειρὸς Φυλισιΐμ.*
Matth. 1, 21. (*μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σȣ* —) *τέξεται δέ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτȣ̃ Ἰησȣ̃ς· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτȣ̃ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

Engel die eine Erzählung schon vorläufig der Maria, die andre erst nachträglich dem Joseph erscheinen läfst, ist als eine Variation der Sage oder der Bearbeitung zu betrachten, welche eine erläuternde Analogie in der Geschichte der Verkündigung Isaaks hat. 1. Mos. 17, 15 ff. verheifst Jehova dem Abraham einen Sohn von der Sara, worüber jener sich des Lachens nicht enthalten kann, aber wiederholt dieselbe Versicherung bekommt; 18, 1 ff. giebt Jehova diese Verheifsung unter der Therebinthe zu Mamre, und Sara lacht, wie über etwas Neues und Unerhörtes; endlich 21, 5 ff. spricht Sara erst nach Isaaks Geburt von dem Lachen, das der Anlafs des Namens Isaak sein soll; wobei also jene beiden andern Erzählungen von der Vorherverkündigung der Geburt Isaaks nicht vorausgesetzt sind [12]. Wie in Bezug auf Isaaks Geburt verschiedene Sagen oder Dichtungen ohne Rücksicht aufeinander sich bildeten, einfachere und ausgeschmücktere: so auch über die Geburt Jesu zwei abweichende Relationen, von denen die bei Matthäus [13]) einfacher und in

1. Mos. 16, 11 ff. (Ankündigung Ismaels): *καὶ εἶπεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος Κυρίου· ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ. Οὗτος ἔσται — —*

Luc. 1, 30 ff. *καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ. — ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ, καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς. Οὗτος ἔσται — — .*

12) de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 86 ff.

13) Das nach Matthäus dem Joseph zu Hebung seiner Zweifel und Besorgnisse zu Theil gewordene Traumgesicht hat noch insbesondere eine Art von Vorbild an demjenigen, welches nach jüdischer Tradition, wie sie sich schon bei Josephus findet, dem Vater des Moses in ähnlicher Lage, als er wewegen der Schwangerschaft seiner Frau in Sorgen war (nur war der Anlafs seiner Unruhe nicht ein Verdacht gegen seine Frau, sondern die Gefahr des Kindes wegen des

noch roherem Styl gearbeitet ist, indem sie es nicht vermeidet, wenn auch nur in einem vorübergehenden Verdacht des Joseph, einen Schatten auf die Maria zu werfen, der erst hintennach wieder entfernt wird: wogegen die Darstellung bei Lukas, schon feiner und kunstreicher, gleich von vorne herein die Maria in dem reinen Lichte einer Braut des Himmels zeigt.

§. 24.

Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias.

Der Engel, welcher nach Lukas der Maria erscheint, spricht zunächst nur davon, dafs Maria, noch unbestimmt, auf welche Weise, schwanger werden, und einen Sohn gebären werde, den sie Jesus nennen solle; er werde grofs sein, und *υἱὸς ὑψίστου* genannt werden; Gott werde ihm den Thron seines Ahnherrn David geben, und er das Haus Jacob ohne Ende beherrschen. Hier ist ganz in den gewöhnlichen jüdischen Formeln vom Messias die Rede, und selbst das *υἱὸς ὑψίστου* würde, wenn nichts Weiteres nachkäme, nur in demselben Sinne zu nehmen sein, wie nach 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. ein gewöhnlicher israëlitischer König, also noch mehr der höchste dieser Könige, der

ergangenen Mordbefehls), zu Theil geworden sein soll. Joseph. Antiq. 2, 9, 3. *Ἀμαράμης, τῶν εὖ γεγονότων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, δεδιὼς ὑπὲρ τοῦ παντὸς ἔθνους, μὴ σπάνει τῆς ἐπιτραφησομένης νεότητος ἐπιλείπῃ, καὶ χαλεπῶς ἐπ' αὐτῷ φέρων, ἐκύει γὰρ αὐτῷ τὸ γύναιον, ἐν ἀμηχάνοις ἦν. Καὶ πρὸς ἱκετείαν τοῦ θεοῦ τρέπεται —. ὁ δὲ θεὸς ἐλεήσας αὐτὸν, — ἐφίσταται κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ, καὶ μήτε ἀπογινώσκειν αὐτὸν περὶ τῶν μελλόντων παρεκάλει — — —. ὁ παῖς γὰρ οὗτος — τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ' ὅσον μένει χρόνον τὰ σύμπαντα, τεύξεται παρ' ἀνθρώποις.*

Messias, auch als bloſser Mensch betrachtet, so genannt werden konnte. Dieses jüdische Reden wirft nachträglich noch ein weiteres Licht auf den historischen Werth dieser Engelerscheinung zurück, indem man mit SCHLEIERMACHER sagen muſs, daſs schwerlich der wirkliche Engel Gabriel in so strengjüdischen Formeln die Ankunft des Messias verkündigt haben würde [1]); ebendeſswegen wird man geneigt sein, mit diesem Theologen auch das gegenwärtige Erzählungsstück wie das vorige, den Täufer betreffende, einem und demselben judenchristlichen Verfasser zuzuschreiben. — Erst als gegen die Verheiſsung eines Sohnes Maria von ihrer Jungfrauschaft aus Einwendungen macht, bestimmt der Engel die Art der Empfängniſs näher dahin, daſs sie durch den heiligen Geist, durch die Kraft der Gottheit, bewirkt werden werde, wonach nun auch die Benennung *υἱὸς θεȣ̃* einen bestimmteren metaphysischen Sinn erhält. Zum bestätigenden Zeichen, daſs etwas der Art Gott keineswegs unmöglich sei, wird Maria auf den Vorgang mit ihrer Verwandtin Elisabet verwiesen, worauf sie sich glaubig in den göttlichen Rathschluſs mit ihr ergiebt.

Bei Matthäus, wo die Beschwichtigung der Bedenklichkeiten Josephs die Hauptsache ist, beginnt der Engel sogleich mit der Eröffnung, daſs, wie der Evangelist schon V. 18. für sich referirt hatte, das in Maria erzeugte Kind vom *πνεῦμα ἅγιον* sei, und hierauf erst wird Jesu messianische Bestimmung durch den Ausdruck bezeichnet, daſs er sein Volk von dessen Sünden erlösen werde. Klingt dieſs auch anscheinend weniger jüdisch, als das, wodurch bei Lukas die messianische Function des zu gebärenden Kindes ausgedrückt war: so sind doch in den *ἁμαρτίαις* auch die Strafen derselben, namentlich die Unterjochung des Volks durch Fremde, mitbegriffen, so daſs auch hier

1) Ueber den Lukas, S. 23.

das jüdische Element nicht fehlt; so wie andrerseits in dem *βασιλεύειν* bei Lukas das Herrschen über ein folgsames, gebessertes Volk enthalten, also hier das Höhere nicht ganz zu vermissen ist. Hierauf fügt, sei es der Engel, oder wahrscheinlicher der Referent, durch die besonders bei ihm so oft wiederkehrende Formel: *τῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωϑῇ τὸ ῥηϑὲν κ. τ. λ.* (V. 22.) ein A. T.liches Orakel bei, welches durch diese Art der Empfängnifs Jesu sich erfülle, dafs nämlich nach Jes. 7, 14. eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären solle, welchen man Gottmituns nennen werde.

Der ursprüngliche Sinn der jesaianischen Stelle ist den neueren Forschungen zufolge [2]) dieser. Den König Ahas, welcher aus Furcht vor den Königen Syriens und Israëls sich zu einem Bunde mit Assyrien neigte, will der Prophet von dem bald bevorstehenden Untergang jener jetzt so gefürchteten Feinde lebhaft versichern, und sagt daher: setze, dafs eine jetzt noch Unverheirathete, die sich nun erst in ein geschlechtliches Verhältnifs einliefse [3]), ein Kind empfienge; oder kategorisch: eine be-

2) Vgl. Paulus, philol. Clavis über den Jesaia z. d. St. Denselben im exeg. Handb. 1, a, S. 164 ff. Gesenius, Comment. über den Jesaias, 2. Bd. 1. Abthl. S. 296 ff. Umbreit, über die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in Ullmann's und seinen theol. Studien 1830, 3. Heft. S. 541 ff. Hitzig, Comm. zum Jesaias, S. 84 ff.

3) Bei dieser Erklärung verliert der Streit über die Bedeutung des עַלְמָה sein Moment. Er dürfte übrigens dahin entschieden sein, dafs das Wort nicht die unbefleckte, sondern die mannbare Jungfrau bedeute (s. Gesenius a. a. O. S. 297 f.). Schon zu Justins Zeiten behaupteten die Juden, das עַלְמָה sei nicht durch *παρϑένος*, sondern durch *νεᾶνις* zu übersetzen. Dial. c. Tryph. no. 43. p. 139 E. der bezeichneten Ausgabe.

stimmte junge Frau (vielleicht die eigene des Propheten) ist schon oder wird schwanger werden: jedenfalls werden bis zu der Geburt ihres Kindes die politischen Umstände sich so weit gebessert haben, dafs man demselben einen Namen von guter Vorbedeutung wird geben können, und ehe dann das Kind in die Unterscheidungsjahre getreten sein wird, werden die feindlichen Mächte ganz vernichtet sein. D. h. prosaisch ausgedrückt: ehe neun Monate vergehen, wird es sich mit der Lage des Reichs schon besser anlassen, und binnen dreier Jahre etwa wird die Gefahr verschwunden sein. So viel ist in jedem Falle durch die neuere Auslegung zur Evidenz gebracht, dafs nur ein Zeichen aus der Gegenwart und nächsten Zukunft in den Verhältnissen, wie sie die Einleitung zu dem Orakel des Jesaias angiebt, einen Sinn haben konnte. Wie unpassend ist die prophetische Rede nach der Deutung Hengstenberg's [4]): so gewifs dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau geboren werden wird, so unmöglich ist es, dafs das Volk, unter welchem er geboren werden und die Familie, von welcher er abstammen soll, zu Grunde gehe. Wie übel berechnet von dem Propheten, die Unwahrscheinlichkeit der nahen Rettung durch eine gröfsere Unwahrscheinlichkeit aus der fernen Zukunft wahrscheinlich machen zu wollen! Und dann vollends der gegebene Termin von wenigen Jahren! Der Sturz der beiden Königreiche, deutet hier Hengstenberg, soll erfolgen, — nicht in der Zeit bis nun demnächst der bezeichnete Knabe wirklich in die Unterscheidungsjahre treten wird, sondern — in so viel Zeit von jetzt an, als in fernster Zukunft einst zwischen der Geburt des Messias und seiner ersten Entwickelung vergehen wird, also ungefähr in drei Jahren. Welche abenteuerliche Vermengung der Zeiten! Ein Kind soll geboren

4) Christologie des A. T. 1. b, S. 47.

werden in ferner Zukunft, und was nun geschehen soll, ehe dieses Kind in die Unterscheidungsjahre treten wird, das soll in die nächste Gegenwart fallen.

So entschieden aber Paulus und seine Partei gegen Hengstenberg und die Seinigen darin Recht hat, dafs seinem ursprünglichen Localsinn nach das Orakel des Jesaias auf gegebene Zeitverhältnisse, und nicht auf den künftigen Messias, oder gar auf Jesus, sich beziehe: ebenso entschieden hat Hengstenberg gegen Paulus Recht, wenn er darauf beharrt, dafs hier bei Matthäus die jesaianische Stelle als Weissagung auf Jesu jungfräuliche Geburt genommen werde. Während nämlich die orthodoxen Ausleger in der häufigen Formel ἵνα πληρωθῇ und ähnlichen von jeher den Sinn fanden: diefs geschah nach göttlicher Veranstaltung, damit die A. T.liche Weissagung einträfe, mit welcher es schon ursprünglich auf das N. T.liche Ereignifs abgesehen war, — so finden die rationalistischen Erklärer [5]) nur so viel darin: diefs geschah auf eine Weise, war so beschaffen, dafs die A. T.lichen Worte, die sich ursprünglich zwar auf etwas Andres bezogen, sich doch darauf anwenden lassen, und dadurch erst gleichsam ihre volle Wahrheit bekommen. Bei der ersteren Deutung ist das Verhältnifs zwischen der A. T.lichen Stelle und dem N. T.lichen Ereignifs ein objectives, von Gott selbst veranstaltetes [6]): nach der letzteren nur ein subjectives, von dem späteren Schriftsteller gefundenes; nach jener ein genaues, wesentliches, nach dieser ein ungefähres, zufälliges. Allein gegen diese letztere Auffassung der N. T.-lichen Stellen, welche eine A. T.liche Weissagung als

5) S. Paulus, a. a. O. S. 157 ff.

6) Die Sache auf die Formel gebracht, fällt auch Hengstenberg hieher, ob er gleich die orthodoxe Ansicht (1, a, S. 338 ff.) weit mehr mildert, als auf seinem Standpunkt consequent gefunden werden kann.

erfüllt nachweisen, ist ebensowohl die Sprache als der Geist der N. T.lichen Schriftsteller. Die Sprache; denn weder kann πληρῦσθαι in solcher Verbindung etwas Andres heifsen, als *ratum fieri, eventu comprobari*, noch ἵνα, ὅπως etwas Andres als *eo consilio ut*, indem die verbreitete Annahme eines ἵνα ἐκβατικὸν nur aus dogmatischer Verlegenheit entstanden ist [7]). Ganz besonders aber ist eine solche Auslegung dem jüdischen Geiste der evangelischen Schriftsteller zuwider. Wenn nämlich Paulus behauptet, der Orientale denke nicht im Ernst, das Aeltere sei in der Absicht gesagt, oder von Gott defswegen zur Wirklichkeit gebracht, damit das Neuere dadurch präfigurirt würde, und umgekehrt [8]): so ist diefs ein Hinübertragen unsrer occidentalischen Nüchternheit in das Phantasieleben des Orientalen; wenn er aber hinzusetzt, vielmehr habe das Zusammentreffen eines Späteren mit einem Früheren im Gemüthe des Morgenländers nur die Gestalt einer Beabsichtigung angenommen: so ist hiedurch der erste Satz wieder aufgehoben, denn es kann damit nichts Anderes gesagt sein, als: das, was nach unsrer Einsicht blofses Zusammentreffen ist, erschien dem Orientalen als Beabsichtigtes, und diesen Sinn müssen wir in einer orientalischen Darstellung finden, wenn wir sie nach ihrem ursprünglichen Verstande auslegen wollen. Namentlich von den späteren Juden ist es bekannt, dafs sie allenthalben im A. T. Weissagungen für Gegenwart und Zukunft fanden, dafs sie namentlich vom künftigen Messias aus zum Theil falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen sich ein genaues Bild zusammenge-

7) s. Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 3te Aufl. S. 382 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 49. 317. und Excurs. I, p. 836 ff.

8) a. d. a. St.

setzt hatten [9]), und mit solchen, wenn auch noch so verkehrten Schriftanwendungen meinte es der Jude wirklich so, dafs er eine eigentliche Erfüllung des Schriftwortes da zu finden glaubte, wo er es anwendete, wefswegen es, mit Olshausen zu reden [10]), blofse dogmatische Befangenheit ist, den N. T.lichen Schriftstellern einen ganz andern, als den unter ihren Landsleuten gewöhnlichen Sinn jener Formel unterzuschieben, nur damit ihnen keine falsche Schriftauslegung zur Last fallen solle.

Unbefangen genug in Rücksicht auf das A. T., um gegen die altorthodoxe Auslegung die ursprüngliche Beziehung mancher Weissagungen auf Naheliegendes zu erkennen; auch nicht gewaltthätig genug gegen das N. T., um mit rationalistischen Exegeten die entschieden messianische Deutung jener Orakel in den Evangelien abzuläugnen, — sind doch jetzt manche Theologen nicht vorurtheilsfrei genug, um eine hin und wieder unrichtige Auslegung des A. T. im neuen zuzugeben; wefswegen sie dann, wie namentlich Olshausen, den Ausweg ergreifen, bei jenen Weissagungen eine zwiefache Beziehung, auf ein gegenwärtiges Niederes, und ein zukünftiges Höheres, zu unterscheiden, um so einerseits gegen den klaren pragmatisch-historischen Sinn der A. T.lichen Stellen nicht zu verstofsen, und andrerseits doch auch die N. T.-lichen Deutungen dieser Stellen weder zu verdrehen noch Lügen zu strafen. So soll bei dem vorliegenden Orakel des Jesaias der Geist der Weissagung die doppelte Absicht gehabt haben, einmal das näherliegende Gebären der Verlobten des Propheten, dann aber auch die hievon verschiedene, in ferner Zukunft liegende Geburt Jesu von

9) Vgl. von Schöttgen's Horae den zweiten Theil, de Messia. Fritzsche a. a. O. S. 49.

10) Bibl. Comm. S. 58.

einer Jungfrau vorauszuverkündigen [11]). Aber ein solches Monstrum von Doppelsinn ist ja gleichfalls nur in dogmatischer Verlegenheit gezeugt, um, wie Olshausen selbst sagt, den Anstofs wegzuräumen, welcher in der Annahme liegen könnte, dafs die N. T.lichen Schriftsteller und Jesus selbst das A. T. nicht richtig, oder näher nicht kunstgerecht nach unsern jetzigen hermeneutischen Grundsätzen, sondern in der Weise ihrer Zeit, welche nicht die richtigste war, ausgelegt haben sollen. Indem nun aber für den Vorurtheilsfreien dieser Anstofs so wenig existirt, dafs es ihm vielmehr ein Anstofs sein würde, wenn es sich umgekehrt verhielte, und allen Gesetzen geschichtlich nationaler Entwickelung zuwider die neutestamentlichen Männer sich aus der Interpretationsweise ihrer Zeit- und Volksgenossen ganz herausgehoben hätten: so werden wir in Bezug auf die im N. T. citirten Weissagungen nach Umständen ohne Weiteres zugeben können, dafs sie hier nicht selten ganz anders ausgelegt und angewendet werden, als sie ursprünglich gemeint waren.

Wir haben hier in der That eine vollständige Tafel aller vier über diesen Punkt möglichen Ansichten, worunter zwei Extreme und zwei Vermittlungsweisen, eine falsche und eine, hoffentlich, richtige.

1. Orthodoxe Ansicht (Hengstenberg u. A.): Dergleichen A. T.liche Stellen hatten schon ursprünglich nur die prophetische Beziehung auf Christus; denn die N. T.lichen Schriftsteller deuten sie so, und diese müssen Recht haben, wenn auch der Menschenverstand dabei zu Grunde geht.

2. Rationalistische Ansicht (von Paulus u. A.): Auch die N. T.lichen Schriftsteller geben den A. T.lichen Orakeln jene streng-messianische Deutung nicht; denn diese Beziehung ist den Orakeln, verständig angesehen,

11) Ebend. S. 58 ff.

ursprünglich fremd; mit dem Verstande aber müssen die N. T.lichen Schriftsteller zusammenstimmen, was auch die Altgläubigen dagegen sagen mögen.

3. Mystisch vermittelnde Ansicht (von Olshausen u. A.): In den A. T.lichen Stellen liegt ursprünglich sowohl der von den N. T.lichen Schriftstellern angegebene tiefere, als auch der durch verständige Ansicht derselben uns aufgenöthigte nähere Sinn: so kann sich gesunder Menschenverstand und Altgläubigkeit vertragen.

4. Entscheidung der Kritik: Die A. T.lichen Weissagungen hatten ursprünglich sehr häufig nur jene nähere Beziehung auf Zeitverhältnisse: wurden aber von den N. T.lichen Männern als wirkliche Prophezeihungen auf Jesus als den Messias angesehen, weil der Verstand in jenen Männern durch die Denkart ihres Volks modificirt war, was sowohl der Rationalismus als die Altgläubigkeit verkennt [12]).

Demgemäfs werden wir auch in Bezug auf das in

12) Die ganze rationalistische Schriftauslegung beruht auf einem ziemlich handgreiflichen Paralogismus, mit welchem sie steht und fällt:

Die N. T.lichen Schriftsteller dürfen nicht so ausgelegt werden, als ob sie etwas Unvernünftiges sagten (allerdings nichts ihrer Vernunftbildung Widersprechendes).

Nun wären aber ihre Aussprüche bei einer gewissen Deutung unvernünftig (nämlich gegen unsre Vernunftbildung).

Folglich können sie es nicht so gemeint haben, und müssen anders ausgelegt werden.

Wer sieht hier nicht die *quaternio terminorum* und die dem Rationalismus tödtliche Inconsequenz eines mit dem Supranaturalismus gemeinschaftlichen Bodens, dafs nämlich, während man bei jedem Andern erst zusieht, ob er nur Richtiges und Wahres rede oder schreibe, den N. T.lichen Männern die Prärogative eingeräumt wird, bei ihnen dieses schon vorauszusetzen?

Rede stehende Orakel keinen Augenblick anstehen, einzuräumen, dafs die Beziehung auf Jesus ihm vom Evangelisten aufgedrungen ist; ob so, dafs die wirkliche Geburt Jesu von einer Jungfrau zu dieser Anwendung des Orakels, oder dafs das schon vorher auf den Messias gedeutete Orakel zu der Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu Veranlassung gab, kann erst aus dem Folgenden entschieden werden.

§. 25.

Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht.

Was die beiden Evangelisten, Matthäus und Lukas, über die Art der Erzeugung Jesu melden, ist von den kirchlichen Auslegern jederzeit dahin gedeutet worden, dafs Jesus durch eine, an die Stelle der männlichen Mitwirkung getretene göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt worden sei. Und wirklich hat diese Auslegung den ersten Augenschein der Stellen für sich, indem durch das *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς* (Matth. 1, 18.) und das *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* (Luc. 1, 34.) der Antheil des Joseph und jedes Mannes überhaupt an der Erzeugung des in Frage stehenden Kindes ausgeschlossen; durch das *πνεῦμα ἅγιον* aber und die *δύναμις ὑψίστου* zwar nicht der heilige Geist im kirchlichen Sinne, als dritte Person in der Gottheit, wohl aber nach A. T.lichem Sprachgebrauch des רוּחַ אֱלֹהִים, Gott, sofern er auf die Welt einwirkt, bezeichnet; endlich durch die Ausdrücke *ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου* bei Matthäus, und *ἐπέρχεσθαι, ἐπισκιάζειν*, bei Lukas, die göttliche Wirksamkeit deutlich genug an die Stelle der zeugenden männlichen gesetzt wird.

Erscheint diefs als die Vorstellung, welche die bezeichneten evangelischen Abschnitte über den Ursprung des Lebens Jesu geben wollen: so läfst sich dieselbe doch

nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten vollziehen. Wir können die, so zu sagen, physico-theologischen von den exegetisch-historischen Schwierigkeiten unterscheiden.

Die physiologischen Schwierigkeiten laufen darin zusammen, dafs eine solche Erzeugung, die auffallendste Abweichung von allem Naturgesetze wäre. Es wird gewifs bei dem Plutarchischen Dictum: *παιδίον οὐδεμία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρὸς* [1]) und bei dem Cerinthischen *impossibile* [2]) sein Bewenden haben, indem es physiologisch gewifs ist, dafs das Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedenen Menschenkörper nothwendig ist, wenn die Keime zu Organen eines neuen Menschenlebens sich aussondern und befruchten sollen [3]). Nur bei den niedrigsten Thiergattungen ist eine Fortpflanzung ohne Geschlechtsvermischung bekannt, auf deren Analogie man sich für Jesu Erzeugung nie hätte berufen sollen [4]). In der That, die Sache blofs physiologisch betrachtet, wäre es mit einem ohne Geschlechtsvermischung entstandenen Menschen an dem, was Origenes, freilich im Sinne des höchsten Supranaturalismus, sagt, dafs die Worte Ps. 22, 7.: ich bin ein Wurm und kein Mensch, — eine Weissagung auf Jesum insofern seien, als auch er, wie diefs bei Würmern sich finde (ohne jene Vermischung) entstanden sei [5]). Doch zu der blofs physiologischen Betrachtungsweise bringt schon der Engel bei Lukas die theologische hinzu, indem er sich (1, 37.) auf die göttliche Allmacht beruft,

1) Conjugial. praecept. Opp. ed. Hutten, Vol. 7. S. 428.

2) Irenäus adv. haer. 1, 26: *Cerinthus Jesum subjecit non ex virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est.*

3) vgl. Paulus a. a. O. S. 151.

4) Wie diefs geschieht in Henke's neuem Magazin 3, 3, S. 369. Anmerkung.

5) Homil. in Lucam 14.

welcher kein Ding unmöglich sei. Allein da die göttliche Allmacht vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen Weisheit nie ohne zureichende Gründe wirkt: so müfste sich auch hier ein solcher nachweisen lassen. Ein genügender Grund aber zur Suspension eines selbstgegebenen Naturgesetzes könnte für Gott nur darin liegen, dafs zur Erreichung gotteswürdiger Zwecke jene Abweichung vom Naturgesetze nothwendig wäre. Nun sagt man hier: der Zweck der Erlösung forderte Jesu Unsündlichkeit; um aber unsündlich sein zu können, mufste Jesus durch Entfernung des Antheils eines sündhaften Vaters und einen göttlichen Einflufs auf seine Erzeugung aus dem Zusammenhang der Erbsünde herausgenommen sein [6]. Allein, wie auch sonst schon bemerkt [7], neuestens aber von Schleiermacher auf eine, die Sache von dieser Seite abschliefsende Weise gezeigt worden ist [8], so war hiezu die Ausschliefsung blofs des väterlichen Antheils nicht hinreichend, wenn nicht auch der, gleichfalls Sünde fortpflanzende, mütterliche, etwa durch die Valentinische Behauptung eines blofsen Durchgangs Christi durch Maria, entfernt wird. Bleibt nun aber der mütterliche Antheil nach den evangelischen Berichten offenbar stehen: so müssen wir, um doch die voraussetzlich nothwendige Unsündlichkeit herauszubekommen, eine göttliche Thätigkeit annehmen, welche den Antheil der sündhaften menschlichen Mutter bei der Erzeugung Jesu heiligte. Nahm aber Gott mit dem stehenbleibenden mütterlichen Antheil eine solche Reinigung vor, so lag es näher, dasselbe auch mit dem männlichen zu thun, als durch gänzliche Ausschliefsung desselben eine so enorme Abweichung vom Gesetze der Natur zu statuiren, und es läfst sich somit

6) s. Olshausen a. a. O. S. 49 f.

7) z. B. von Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1. Bd. S. 407.

8) Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97. S. 73 f. der zweiten Auflage.

die vaterlose Erzeugung Jesu nicht als nothwendiges Mittel zum Zwecke seiner Unsündlichkeit behaupten.

Doch wer auch über die bisher vorgetragenen Schwierigkeiten sich hinüberhelfen zu können glaubt, indem er sich in einen für Vernunftgründe und Naturgesetze unzugänglichen Supranaturalismus hüllt, dem müssen doch die auf seinem eigenen N. T.lichen Boden gelegenen, exegetisch-historischen Schwierigkeiten bedenklich sein, welche gleichfalls die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu drücken. In keiner andern Stelle des N. T. nämlich, ausser den beiden Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas, wird von einem solchen Ursprung Jesu gesprochen, oder auch nur deutlich auf denselben hingewiesen [9]). Nicht allein Markus läſst die Erzeugungsgeschichte weg, sondern auch der voraussetzliche Verf. des vierten Evangeliums, Johannes, der, als angeblicher Hausgenosse der Mutter Jesu nach dessen Tode, am genauesten über diese Verhältnisse unterrichtet sein muſste. Man sagt: er wollte mehr die himmlische als die irdische Herkunft Jesu berichten; aber es fragt sich eben, ob mit seiner im Prologe ausgesprochenen Ansicht von einer, wirklich in Jesu fleischgewordenen und ihm immanent gebliebenen göttlichen Hypostase die in unsern Stellen liegende von einer bloſsen, seine Erzeugung bedingenden, göttlichen Einwirkung verträglich sei, ob er also die Erzeugungsgeschichte des Matthäus und Lukas habe voraussetzen können? Da jedoch dieser Ein-

9) Diese Seite findet sich besonders hervorgekehrt in der Skiagraphie des Dogma's von Jesu übernatürlicher Geburt, in SCHMIDT's Bibliothek 1, 3, S. 400 ff.; in den Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Christus ist empfangen vom heil. Geist, in HENKE's neuem Magazin 3, 3, 365 ff.; in KAISER's bibl. Theol. 1, S. 231 f.; DE WETTE's bibl. Dogmatik, §. 281; SCHLEIERMACHER's Glaubenslehre 2. Thl. §. 97.

wand seine entscheidende Kraft verliert, wenn sich uns der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums im Verfolg unsrer Untersuchung nicht bewährt: so kommt hauptsächlich diefs in Betracht, dafs auch im weiteren Verlaufe nicht blofs des Markus- und Johannes-Evangeliums, sondern auch des Matthäus und Lukas selbst keine rückweisende Hindeutung auf diese Art der Erzeugung Jesu vorkommt. Nicht nur bezeichnet Maria den Joseph ohne Weiteres als den Vater Jesu (Luc. 2, 48.), und spricht der Evangelist von Maria und Joseph geradezu als von seinen γονεῖς (Luc. 2, 41.): sondern alle seine Zeitgenossen überhaupt hielten ihn nach unsern Evangelien für einen Sohn des Joseph, und nicht selten wurde es verächtlich und vorwurfsweise in seiner Gegenwart geäussert (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 6, 42.), ihm also entschiedene Veranlassung gegeben, sich auf seine wunderbare Erzeugung zu berufen, was er jedoch mit keinem Worte thut. Könnte man hier sagen, dafs er auf diese äusserliche Weise nicht von der Göttlichkeit seiner Person überzeugen wollte, auch bei innerlich Abgeneigten keine Wirkung davon sich versprechen konnte: so ist hinzuzunehmen, dafs nach der Angabe des vierten Evangeliums auch seine eigenen Jünger neben seiner Gottessohnschaft ihn doch für den wirklichen Sohn Josephs hielten; denn Philippus stellt ihn dem Nathanaël als Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσὴφ vor (Joh. 1, 46.), offenbar in demselben Sinne eigentlicher Vaterschaft, wie ihn sonst die Juden ebenso bezeichnen, ohne dafs diefs irgendwo als eine irrige oder unvollkommene Ansicht dargestellt würde, welche diese Apostel nachher hätten ablegen müssen, vielmehr hat die Erzählung unverkennbar den Sinn, dafs hier der rechte Glaube in denselben zum Dasein gekommen sei. — Ebensowenig als in den Evangelien findet sich in den übrigen N. T.lichen Schriften etwas zur Bestätigung der Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu. Denn wenn der Apostel Paulus

Jesum γενόμενον ἐκ γυναικὸς nennt (Gal. 4, 4.): so wird man in diesem Ausdruck doch nicht eine Ausschliefsung des männlichen Antheils finden wollen, da ja der Zusatz: γενόμενον ὑπὸ νόμον deutlich zeigt, dafs er, wie so häufig im A. T. (z. B. Hiob 14, 1.), nur die Schwäche und Niedrigkeit der menschlichen Natur bezeichnet. Wenn Paulus ferner (Röm. 1, 3. f. vergl. 9, 5.) Christum κατὰ σάρκα von David und den Erzvätern abstammen, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης aber als Gottes Sohn sich bewähren läfst: so wird man doch hier den Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα nicht mit dem von menschlichem mütterlichen, und durch göttliche Thätigkeit ersetztem väterlichen Antheil an seiner Erzeugung identificiren wollen. Endlich, wenn im Hebräerbrief (7, 3.) Melchisedek als ἀπάτωρ mit dem υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃ verglichen wird: so verbietet sich eine Beziehung des wörtlich gefafsten ἀπάτωρ auf die menschliche Erscheinung Jesu schon durch das danebenstehende ἀμήτωρ, welches bei ihm so wenig als das weiter beigesetzte ἀγενεαλόγητος zutreffen würde.

§. 26.

Rückblick auf die Genealogieen.

Doch die entscheidendste exegetische Instanz gegen die Wirklichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu liegt uns näher als alle bisher aufgeführten Stellen, nämlich in den beiden Genealogieen, die wir nur so eben erst betrachtet haben. Schon der Manichäer Faustus machte geltend, wer, wie unsre zwei Genealogisten, Jesum durch Joseph von David abstammen lasse, der könne ohne Widerspruch nicht voraussetzen, dafs Joseph gar nicht Jesu Vater gewesen sei [1]), und Augustinus wufste ihm nichts Triftiges zu erwiedern, wenn er bemerkte, dafs wegen des

1) Augustinus contra Faustum Manichaeum L. 23. 3. 4.

Vorrangs des männlichen Geschlechts die Genealogie Jesu durch Joseph habe geführt werden müssen, welcher, wenn auch nicht durch leibliche, doch durch geistige Verbindung Maria's Gatte (und Jesu Vater) gewesen sei [2]. Auch in neuerer Zeit haben daher manche Theologen die Behauptung aufgestellt, aus der Beschaffenheit unserer Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas erhelle, dafs die Verfasser derselben Jesum als wirklichen Sohn Josephs sich gedacht haben [3]. Sie sollen nämlich beweisen, dafs Jesus durch Joseph von Davids Geschlecht abstamme; was beweisen sie aber, wenn Joseph Jesu Vater gar nicht war? Die als Tendenz der ganzen Genealogie (bei Matthäus 1, 1.) vorausgeschickte Behauptung, dafs Jesus *υἱὸς Δαυὶδ* gewesen, wird durch die darauf folgende Leugnung seiner Erzeugung durch den Davidischen Joseph geradezu wieder aufgehoben. Unmöglich kann man es defswegen wahrscheinlich finden, dafs die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühre [4], sondern man wird mit den zuvor angeführten Theologen annehmen müssen, dafs die Genealogieen anderswoher genommen seien. Schwerlich möchte man hiegegen mit der Bemerkung ausreichen, da Joseph ohne Zweifel Jesum adoptirt habe, so habe seine Genealogie auch für diesen volle Gültigkeit bekommen. Denn die Adoption mochte wohl hinreichen, um dem angenommenen Sohne die Anwartschaft auf gewisse äussere, Erbschafts- und andere Rechte aus der Familie des Adopti-

2) a. a. O. No. 8.

3) Skiagraphie des Dogma u. s. f. in Schmidt's Bibl. a. a. O. S. 403 f. K. Ch. L. Schmidt, ebend. 3, 1, S. 132 f. Schleiermacher, Glaubenslehre 2, §. 97. S. 71. Vgl. Wegscheider, Instit. §. 123. not. d)

4) Wie diefs z. B. Eichhorn, Einl. in das N. T. 1, S. 425. ausdrücklich für wahrscheinlich erklärt.

renden zu verschaffen; keineswegs aber konnte ein solches Verhältnifs Anspruch auf die messianische Würde verleihen, welche an wirkliches Davidisches Blut und Geschlecht gebunden war. Schwerlich würde daher, wer den Joseph blofs für den Adoptiv-Vater Jesu gehalten hätte, sich die Mühe genommen haben, der Davidischen Abstammung des Joseph nachzuspüren, sondern, wenn anders neben der einmal gewonnenen Ansicht von Jesu als Gottessohn noch ein Interesse, ihn als Davidssohn darzustellen, fortdauerte, so würde man zu diesem Behuf eher die Genealogie der Maria gegeben haben, indem, wenn auch gegen die Gewohnheit, der Stammbaum der Mutter zu Hülfe genommen werden mufste, wo kein menschlicher Vater vorhanden war. Am wenigsten würden mit der Composition eines durch Joseph vermittelten Stammbaums Jesu Mehrere sich befafst haben, so dafs uns noch zwei verschiedene Genealogieen dieser Art übrig bleiben konnten, wenn man nicht zur Zeit ihrer Abfassung noch ein näheres Verhältnifs Jesu zu Joseph angenommen hätte.

Kaum wird man daher dem Urtheil obengenannter Gelehrten abstehen können, es seien diese Genealogieen von der Ansicht aus verfertigt, dafs Jesus der wirkliche Sohn Josephs und der Maria gewesen sei; die Verfasser oder Sammler unserer Evangelien aber, obwohl ihrerseits von dem höheren Ursprung Jesu überzeugt, haben dieselben doch in ihre Sammlungen aufgenommen, nur dafs Matthäus (1, 16.) das ursprüngliche ἐξ ȣ̃ des Genealogisten nach seiner abweichenden Ansicht in ἐξ ἧς verwandelt, Lukas aber (3, 23.) zwischen das ὢν υἱὸς Ἰωσὴφ ein ὡς ἐνομίζετο eingeschoben habe. Man wende hiegegen nicht ein, wenn nach unsrer Bemerkung von der Ansicht aus, dafs Joseph nicht Vater Jesu gewesen, unsre Genealogieen nicht verfertigt werden konnten, so könne auch nicht einmal dafür ein Interesse vorhanden gewesen

sein, sie den Evangelien einzuverleiben. Denn das ursprüngliche Verfertigen einer Genealogie Jesu, und wenn es in unserem Falle auch nur darin bestanden hätte, dafs schon zuvor existirende Stammbäume in Beziehung auf Jesum gesetzt wurden, erforderte ein starkes und ganzes Interesse, welches, in der Voraussetzung einer leiblichen Abkunft Jesu von Joseph, durch jene Operation eine Hauptstütze für den messianischen Glauben an ihn zu gewinnen hoffte; wogegen zur Aufnahme der schon vorhandenen auch das schwache Interesse anregen konnte, dafs sie auch ohne ein zwischen Jesu und Joseph statt gehabtes natürliches Verhältnifs dennoch zur Anknüpfung Jesu an David nicht undienlich scheinen mochten. Ebenso wird ja in den beiden Geburtsgeschichten bei Matthäus und Lukas, welche den Joseph entschieden von der Erzeugung Jesu ausschliefsen, doch noch immer auf die Davidische Abstammung Josephs Gewicht gelegt (Matth. 1, 20. Luc. 1, 27. 2, 4.), indem man das zwar nur bei der früheren Ansicht recht Bedeutsame doch auch nach geändertem Standpunkte beibehielt.

Indem wir auf diese Weise den Ursprung unsrer Genealogieen in eine Zeit und einen Kreis der ältesten Kirche verlegen, in welchen Jesus noch für einen natürlich erzeugten Menschen galt: so sind wir hiemit auf die Ebioniten geführt, da uns eben von diesen (sofern sie von den Nazarenern noch unterschieden werden) aus jener ersten Zeit gemeldet wird, dafs sie die bezeichnete Ansicht von der Person Christi hatten [5]), — und unsre Behauptung ist gleich der, dafs die Genealogieen bei Matthäus und Lukas von ebionitisch denkenden Urchristen abgefafst sein müssen. Sollten wir hienach erwarten, in

5) S. Justin. Mart. Dial. cum Tryphone, 48; Theodoret. Fab. haer. 2, 4; Origenes contra Celsum L. 5, 61; Comment. in Matth. Tom. 16. Opp. ed. de la Rue, Vol. 3, p. 733.

den alten ebionitischen Evangelien, von welchen wir noch Kunde haben, vor Allem diese Geschlechtsregister noch anzutreffen: so müssen wir uns nicht wenig überrascht finden, wenn wir erfahren, dafs gerade jene judenchristlichen Evangelien ohne die Genealogieen waren[6]). Zwar, da nach Epiphanius das Evangelium der Ebioniten erst mit dem Auftritt des Täufers anfieng, so könnte man unter den *γενεαλογίαις*, welche sie weggeschnitten haben sollen, die Geburts- und Kindheitsgeschichte der beiden ersten Kapitel unsres Matthäus verstehen, welche sie, weil sie die von ihnen verworfene vaterlose Zeugung Jesu enthalten, wenigstens nicht in ihrer jetzigen Form annehmen konnten, und könnte nun vermuthen, dafs in ihrem Evangelium vielleicht nur diese ihrem System zuwiderlaufenden Abschnitte gefehlt haben, die ihrer Ansicht zusagenden Geschlechtsregister aber dennoch irgendwo eingefügt gewesen seien. Aber diese Aussicht verschwindet alsbald, wenn wir sehen, wie Epiphanius in Bezug auf die Nazarener die Genealogieen, von welchen er nicht weifs, ob sie auch ihnen gefehlt oder nicht, als *τὰς ἀπὸ τȣ̃ Ἀβραὰμ ἕως Χριςȣ̃* bestimmt[7]), wonach er unter den Genealogieen, welche einigen Häretikern fehlten, offenbar zunächst die Geschlechtstafeln versteht, wenn er auch in Beziehung auf die Ebioniten zugleich die Geburtsgeschichte unter jenem Ausdruck mitbegreift.

Wie sollen wir uns nun diese befremdende Erscheinung erklären, dafs gerade bei derjenigen Christenpartei, bei welcher wir den Ursprung der Genealogieen suchen zu müssen glaubten, dieselben gar nicht zu finden sind? Ein neuerer Forscher stellt die Vermuthung auf, die Judenchristen haben die Geschlechtsregister aus Klugheit weggelassen, um nicht durch dieselben die unter Domitian

6) Haeres. 30. § 14.

7) Epiphan. haeres. 29, 9.

und vielleicht auch schon früher über die Davidische Familie verhängten Verfolgungen zu erleichtern und zu vermehren [8]. Allein zu solchen äusserlichen Erklärungen aus zufälligen Umständen, die selbst noch dem Zweifel der historischen Kritik unterliegen, sollte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn jede Erklärung der fraglichen Erscheinung aus der Sache selbst, also hier aus dem Innern des ebionitischen Systems, unmöglich ist. Das ist sie aber in unsrem Falle nicht, und am wenigsten sollte sie es für den bezeichneten Gelehrten sein, welcher in seinen schätzbaren Untersuchungen über die Ebioniten an einem andern Orte [9]) bereits alle Prämissen zusammengetragen hat, aus welchen eine befriedigende Erklärung des vorliegenden Umstandes zu gewinnen ist. Epiphanius, dem wir die Notiz von dem Fehlen der Genealogieen im Ebioniten-Evangelium verdanken, schildert nicht die ursprünglichen und reinen, sondern die späteren, durch die Ansichten eines gewissen Elxai, d. h. wie es Credner und Baur deuten [10]), durch essenisch-gnostische Lehren, inficirten Ebioniten. Davon, dafs von den mit den ursprünglichen Ebioniten verwandten Nazarenern Epiphanius nicht zu entscheiden wagt, ob ihnen die Genea-

8) Credner, in den Beiträgen zur Einleitung in das N. T. I, S. 443. Anm.

9) Ueber Essener und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang beider. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, I. Bd. 2tes und 3tes Heft.

10) Jener a. a. O. S. 317.; dieser in seinem Progr. de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, vgl. christl. Gnosis, S. 403. Insofern hat die Vermuthung Storr's über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis, S. 286. 363.) ihren richtigen Grund, Epiphanius möge wohl das Evangelium der Elcesaiten mit dem ebionitischen verwechselt haben.

logieen gefehlt oder nicht, abgesehen, weil ja die Nazarener dafür ausgegeben werden, die übernatürliche Erzeugung Jesu angenommen zu haben: so erzählt uns derselbe Epiphanius von den uralten gnostisirenden Ebioniten Cerinth und Karpokrates, dafs sie im Uebrigen zwar desselben Evangeliums, wie diese, sich bedient, aber die Genealogieen, welche sie demnach in demselben lasen, zum Beweis der menschlichen Erzeugung Jesu durch Joseph gebraucht haben [11]. Auch die aus judenchristlichem Ge-

11) Haeres. 30, 14: ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παῤ αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τȣ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίȣ διὰ τῆς γενεαλογίας βȣ́λονται παριςᾶν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν χριςόν. Wie Credner (Beiträge a. a. O.) dazu kommt, hier unter γενεαλογία nicht das Geschlechtsregister, sondern die Geburtsgeschichte zu verstehen, ist nicht einzusehen. Wie hätte denn die Matthäische Geburtsgeschichte zu einem Beweis für die reinmenschliche Abkunft Jesu dienen können? Wenn sich Credner darauf berufen kann, dafs ja dem von Cerinth und Karpokrates gebrauchten Ebionitenevangelium die Geschlechtsregister gefehlt haben, also jene beiden Häretiker nicht aus diesem, ihrer Urkunde gerade fehlenden Theile haben argumentiren können: so liefse sich zunächst fragen, ob nicht eher umgekehrt dem ebionitischen Evangelium die Geburtsgeschichte gefehlt habe, die Stammtafel aber nicht, so dafs Cerinth und Karpokrates immerhin aus dieser argumentiren konnten? Da jedoch Epiphanius mit demselben Worte die γενεαλογίας dem Evangelium der Ebioniten abspricht, und die beiden genannten Häretiker auf die γενεαλογία sich stützen läfst: so ist ohne Zweifel beidemale derselbe Theil des Matthäusevangeliums gemeint, und zwar nach dem oben Erörterten die Stammtafel. Diese aber konnte gar wohl in dem sonst mit dem Ebionitenevangelium identischen Evangelium Cerinths stehen, da auch Epiphanius die genannten Beiden und die Ebioniten einander in dieser Hinsicht entgegenzustellen scheint, wenn

biete stammenden *ἀπομνημονεύματα* Justins scheinen eine ähnliche Genealogie wie unser Matthäus gehabt zu haben, da Justin wie Matthäus in Bezug auf Jesum von einem *γένος τȣ̃ Δαβὶδ καὶ Ἀβραὰμ*, von einem *σπέρμα ἐξ Ἰακὼβ, διὰ Ἰȣ́δα καὶ Φαρὲς καὶ Ἰεσσαὶ καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον* — spricht [12]), nur daſs zur Zeit und in dem Kreise Justins bereits die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu Veranlassung gegeben hatte, die Genealogie statt auf Joseph, vielmehr auf Maria zu beziehen.

Daſs dagegen die späteren und durch fremdartige Elemente inficirten Ebioniten des Epiphanius das Geschlechtsregister nicht hatten, wird uns um so weniger irren können, wenn wir wahrscheinlich zu machen im Stande sind, daſs die Gründe ihrer Abneigung gegen dasselbe in den späteren Modificationen des ebionitischen Systems lagen. Einer dieser Gründe nun war offenbar die ungünstige Ansicht, welche die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinischen Homilien (nach Credner's [13]) Nachweisungen eines Werks dieser späteren Ebioniten) über David hatten, von welchem die Genealogie unsers ersten Evangeliums das Geschlecht Jesu ableitet. Sie unterschieden bekanntlich im A. T. eine doppelte Prophetie, eine männliche und eine weibliche, reine und unreine, von welchen jene nur Himmlisches und Wahres, diese Irdisches und Trügliches verheiſse; jene von Adam und Abel, diese von Eva und Kain ausgehend,

er nach jener Aeusserung über Cerinths und Karpokrates Benützung der Genealogieen zu den Ebioniten durch die Wendung übergeht: *ȣ̃τοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοȣ̃νται. παρακόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κ. τ. λ.*

12) Dial. c. Tryph. 100. 120. Auch hier kann ich nicht mit Credner übereinstimmen, welcher dem Justin die Genealogie abspricht (a. a. O. S. 212. 443.).

13) In der angef. Abhandlung.

und beide durch die ganze Geschichte der Offenbarung herunterlaufend [14]). Als wahre Propheten werden im A. T. nur die frommen Männer von Adam bis Josua anerkannt: die späteren Propheten und Gottesmänner, unter welchen auch David und Salomo namhaft gemacht sind, werden nicht nur nicht anerkannt, sondern verabscheut [15]). Wir finden aber sogar bestimmte Spuren, dafs den David ihre Abneigung ganz besonders getroffen hat. Mehrere Punkte waren es, welche sie von David (und auch von Salomo) abstiefsen. David war ein blutiger Krieger: Blutvergiefsen aber nach der Lehre dieser Ebioniten eine der vornehmsten Sünden; von David ist ein Ehebruch (von Salomo seine Wollust) bekannt: den Ehebruch aber verabscheute die genannte Partei noch mehr als selbst den Mord; David war ein Saitenspieler: das Saitenspiel aber galt jener Secte, als Erfindung der Kainiten (1. Mos. 4, 21.), für ein Zeichen der falschen Prophetie; endlich giengen sowohl die von David ausgegangenen, als die an ihn (und Salomo) geknüpften, Weissagungen auf ein irdisches Reich, von welchem die späteren Ebioniten nichts wissen wollten [16]). Diese Verwerfung Davids und der späteren A. T.lichen Gottesmänner aber scheint mit der

14) Homil. 3, 23—27.

15) Epiphan. haeres. 30, 18. vgl. 15.

16) S. die Belegstellen bei Credner, in der angef. Abhandlung. Dafs es diese Züge gewesen seien, welche der genannten Christenpartei an David misfielen, wird wenigstens in Einer Stelle der Klementinischen Homilien auch ohne Nennung des Namens klar genug, nämlich Homil. 3, 25: *ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου (τοῦ Καΐν) διαδοχῆς προεληλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Δι᾽ ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθεῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγείρει.*

ganzen kritischen und eklektischen Stellung gegen das A. T. nicht dem alten, vom ordinären Judenthum ausgegangenen, sondern nur jenem neueren, essenisch oder wie sonst inficirten Ebionitismus anzugehören. Daher kam es auch, daſs, während die früheren, reinen Ebioniten die Benennung Jesu als Sohns Gottes ablehnten [17]) und ohne Zweifel ihn nur Sohn Davids genannt wissen wollten: die Ebioniten der Klementinen und des Epiphanius gerade umgekehrt ihn Sohn Gottes nannten, die Benennung, Sohn Davids, aber als der gemeinen jüdischen Ansicht zugehörig, verwarfen [18]). — Ueber einen zweiten Punkt sind die Nachrichten nicht gehörig klar und einstimmig, ob nämlich die späteren Ebioniten auch durch eine Abänderung der altebionitischen Lehre von der Person Christi zur Verwerfung der Genealogie veranlaſst waren. Nach Epiphanius unterschieden sie ganz gnostisch Jesus, den Sohn Josephs und der Maria, von dem auf ihn herabgekommenen Christus [19]), und insofern mochte sie von einer Beziehung der Genealogie auf jenen nur etwa ihre Abneigung gegen David zurückhalten; aus der Grundansicht und einer Stelle der Klementinen dagegen [20]) ist neuerlich nicht ohne Schein gefolgert worden, daſs vom Verfasser derselben die Ansicht von einer natürlichen Erzeugung und selbst Geburt Jesu aufgegeben war [21]).

17) Tertullian. de praescript. haer. 33.

18) Clement. homil. 18, 13. Sie bezogen hienach den Spruch Matth. 11, 27: ȣ̓δεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κ. τ. λ. auf τȣ̀ς πατέρα νομίζοντας χριςȣ̃ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν χριςὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεȣ̃ μὴ ἐγνωκότας, und beklagten sich, daſs ἀντὶ τȣ̃ θεȣ̃ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.

19) Epiphan. Haer. 30, 14. 16. 34.

20) Hom. 3, 17.

21) Schneckenburger, über das Evang. der Aegypter, S. 7;

In keinem Falle wird demnach die aus der Sache selbst sich ergebende Vermuthung, dafs die Genealogieen Jesu bei Matthäus und Lukas auf dem Boden des ältesten Judenchristenthums entstanden seien, durch die Erscheinung umgestofsen, dafs sie sich gerade bei den Ebioniten des Epiphanius nicht finden; denn diefs sind die ursprünglichen, reinen Ebioniten nicht mehr; die alten Ebioniten haben nach mehreren Spuren die Genealogieen gehabt: die nachmaligen waren durch Gründe, welche in der späteren Umgestaltung ihres Systemes lagen, genöthigt, sie zu verwerfen.

§. 27.

Die natürliche Erklärung der Empfängnifsgeschichte.

Hat nach dem zuletzt Ausgeführten die supranaturalistische Erklärung der Empfängnifsgeschichte so bedeutende, sowohl philosophische als exegetische, Schwierigkeiten: so verlohnt es sich wohl, die evangelische Erzählung noch einmal darauf anzusehen, ob nicht vielleicht eine andere Auslegung derselben möglich sei, durch welche die angezeigten Schwierigkeiten vermieden würden. Eine solche hat man wirklich von verschiedenen Seiten in der Art versucht, dafs man bald nur mit dem einen oder andern, bald aber auch mit allen beiden Berichten auf dem Wege natürlicher Erklärung fertig werden zu können glaubte. Zunächst schien sich die Erzählung des Matthäus einer solchen Deutung darzubieten. In Bezug auf sie wurde durch zahlreiche rabbinische Stellen nachgewiesen, dafs nach jüdischer Ansicht ein Sohn frommer Eltern unter Mitwirkung des heiligen Geistes erzeugt sei und ein Sohn desselben genannt werde, ohne dafs hiebei

Baur, christl. Gnosis, S. 760 ff. Vgl. da gegen Credner a. a. O. S. 253 f.

an Ausschliefsung des männlichen Antheils an seiner Erzeugung gedacht würde. Der betreffende Abschnitt des Matthäus nun, meinte man, enthalte weiter nichts, als diese Vorstellung: der Engel wolle hier dem Joseph nicht sagen, dafs Maria ohne Zuthun eines Mannes schwanger geworden, sondern nur, dafs sie ihrer Schwangerschaft ungeachtet als rein, nicht als eine Gefallene, anzusehen sei. Erst bei Lukas sei, vermöge einer Steigerung der ursprünglichen Vorstellung, durch das ἄνδρα ȣ̓ γινώσκω jede väterliche Mitwirkung ausgeschlossen [1]). Wurde von der andern Seite hiegegen richtig bemerkt, dafs ja bei Matthäus der einzige, hier in Frage kommende Mann, nämlich Joseph, durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτȣ̀ς (1, 18.) zu entschieden ausgeschlossen sei: so glaubte man nun diese Ausschliefsung im Lukasevangelium weniger entschieden zu finden, freilich nur, indem man entweder unexegetisch den klaren Wortsinn auf den Kopf stellte, oder unkritisch einen Theil der so wohl zusammenhängenden Erzählung verdächtigte. Bei dem ersteren Verfahren sollte die Frage der Maria: πῶς ἔςαι τȣ̃το, ἐπεὶ ἄνδρα ȣ̓ γινώσκω (1. 34.); so viel heifsen: wie kann ich, die schon Verlobte und Vermählte, den Messias gebären, als dessen Mutter ich keinen Mann haben müfste? worauf der Engel erwiedere, dafs auch aus ihrem mit Joseph erzeugten Kinde Gott durch seine Kraft etwas Besonderes machen könne [2]). Ebenso willkührlich ist das andre Verfahren, die angeführte Zwischenfrage der Maria

1) Br..., die Nachricht, dafs Jesus durch den heil. Geist und von einer Jungfrau geboren sei, aus Zeitbegriffen erläutert. In Schmidt's Bibl. 1, 1. S. 101 ff. — Horst, in Henke's Museum 1, 4, 497 ff., über die beiden ersten Kapitel im Evang. Lukas.

2) Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Christus ist empfangen vom heil. Geist. In Henke's neuem Magazin 3, 3. 399.

für eine unnatürliche Unterbrechung der Rede des Engels zu erklären, jene abgerechnet aber in der Stelle keine bestimmte Hindeutung auf die aussernatürliche Empfängnifs zu finden [3]).

Ist somit die Schwierigkeit der natürlichen Erklärung für beide Berichte gleich grofs: so mufste entweder auf beiden Seiten auf eine solche verzichtet, oder sie beidemale gewagt werden, und der consequente Rationalismus, z. B. eines Paulus, konnte sich nur für das Letztere entscheiden [4]). Den Antheil Josephs zwar hält der genannte Ausleger durch Matth. 1, 18. für ausgeschlossen, keineswegs aber jede andre männliche Wirksamkeit; so wenig als er in πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίςυ (Luk. 1, 35.) eine wundervolle göttliche Thätigkeit finden kann. Das πνεῦμα ἅγιον ist ihm nichts Objectives, von aussen auf Maria Einwirkendes, sondern ihre eigene fromme Gesinnung; die δύναμις ὑψίςυ aber ist ihm nicht unmittelbar die göttliche Allmacht, sondern jede gottgefällig angewandte Naturkraft kann nach ihm so genannt werden. Demzufolge ist nach Paulus der Sinn der Verkündigung des Engels nur dieser: vor der Verehlichung mit Joseph werde Maria mit reiner Begeisterung für das Heilige ihrerseits, und durch gottgefällige Wirksamkeit (versteht sich, eines Mannes) auf der andern Seite, Mutter eines Kindes werden, das, wegen dieses heiligen Ursprungs, ein Gottessohn zu nennen sein werde [5]).

3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 26 f.

4) Exeget. Handbuch 1, a. S. 99 ff. 111 ff. Vergl. (Walther) schriftmäfsiger Beweis, dafs Joseph der wahre Vater Jesu sei, 1791.

5) Diese Erklärung betrachtet Paulus als die einzige, der orientalischen Denk- und Sprechweise angemessene, und warnt sie occidentalisch umzudeuten (S. 114.). Es soll also occidentalische Umdeutung sein, wenn man jene Worte so ver-

Sehen wir aber noch näher nach, wie sich der genannte Repräsentant rationalistischer Auslegung die Umstände der Erzeugung Jesu vorstellt. Von Elisabet, der patriotischen, klugen Aaronstochter, wie er sie nennt, geht er aus. Hatte diese die Hoffnung gefafst, einen Gottespropheten zu gebären: so mufste sie wünschen, dafs er der höchste Prophet, der Vorläufer des Messias sein, dafs also auch dieser bald geboren werden möchte. Und eine zur Mutter des Messias ganz taugliche Person hatte sie in ihrer Verwandtschaft: die jungfräuliche Davidische Descendentin Maria; es kam nur darauf an, sie zu besonderen Hoffnungen zu veranlassen [6]). Während man nach diesen Andeutungen bereits einen schlauen Plan der Elisabet mit ihrer jungen Verwandtin ahnt, und in denselben eingeweiht zu werden hofft: läfst Paulus hier auf einmal den Vorhang fallen, und bemerkt, die Art, wie Maria zu der Ueberzeugung gekommen, Mutter des Messias zu werden, müsse man historisch unentschieden lassen; nur so viel sei gewifs, dafs Maria dabei rein geblieben sei, indem sie unmöglich, wie später geschah, mit gutem Gewissen unter das Kreuz ihres Sohnes hätte treten können, wenn sie sich eines Vorwurfs über den Ursprung ihrer Hoffnungen von ihm bewufst gewesen wäre [7]). Nur folgende Winke über die eigentliche Ansicht von Paulus kommen weiterhin noch vor: der verkündigende Engel sei vielleicht Abends, oder gar

steht, das Kind werde ohne menschlichen Vater durch Gottes heiligen Geist und allmächtige Kraft im Leibe der Mutter gebildet werden; paraphrasirt man hingegen: aus reiner gottergebener Begeisterung wirst du dich vorwurfslos einer gottgewollten Wirksamkeit hingeben, — so ist das, nach Dr. Paulus, orientalisch gesprochen.

6) a. a. O. S. 99 f.

7) a. a. O. S. 100. 114.

bei Nacht zu Maria gekommen; ja der richtigeren Lesart zufolge, welche Luk. 1, 28. nur: *καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε*, ohne *ὁ ἄγγελος*, habe, sei hier nur von einem Hereingekommenen überhaupt die Rede (als ob das *εἰσελθὼν* in diesem Falle nicht nothwendig *τὶς* bei sich haben, oder ohne dieses auf das Subject: *ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ*, V. 26., bezogen werden müfste!): dafs es der Engel Gabriel gewesen, habe sich Maria erst nachher, als sie von der Vision des Zacharias hörte, ergänzt.

Was in dieser Erklärung des Vorgangs stecke, hat schon Gabler in einer Recension des Paulus'schen Commentars [8]) mit angemessener Derbheit an's Licht gezogen, indem er geradezu sagt, bei der Ansicht von Paulus bleibe nichts Andres zu denken übrig, als dafs sich Jemand für den Engel Gabriel ausgegeben, und als angeblicher Gottesbote selbst die Maria beschlafen habe, um den Messias mit ihr zu erzeugen. Und das, fragt Gabler, wenn Maria zu einer Zeit, da sie schon verlobt ist, von einem Andern schwanger wird, soll eine unsündliche, gottgefällige Weise, eine vorwurflose, heilige Wirksamkeit heifsen? Maria erschiene hier als eine fromme Schwärmerin, und der angebliche Gottesbote entweder als ein Betrüger, oder auch als ein grober Schwärmer. Mit Recht findet der genannte Theologe vom christlichen Standpunkte aus eine solche Behauptung empörend, und auf dem rein-kritischen mufs man sie der Absicht der Berichte ganz widersprechend finden, welche die fleckenlose Reinheit dieses ganzen Verhältnisses voraussetzen.

Als der würdigste Dolmetscher von Paulus aber ist hier der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret zu betrachten, welcher, wenn er auch bei Abfassung dieses Theils von seinem Werke den

8) Im neuesten theol. Journal 7. Bd. 4. Stück. S. 407 f. Vgl. Bauer, hebr. Mythol. 1, S. 192. e ff.

Paulus'schen Commentar noch nicht benutzen konnte, doch ganz in dessen Geiste, was dieser noch behutsam mit einem Schleier verhüllt, ohne Scheue aufdeckt. Er vergleicht eine Erzählung bei Josephus [9]), nach welcher eben im Zeitalter Jesu ein römischer Ritter die keusche Gattin eines edeln Römers dadurch für seine Wünsche gewann, dafs er sie durch einen Isispriester in den Tempel dieser Göttin unter dem Vorwande laden liefs, der Gott Anubis begehre sie zu umarmen, worein die Frau unschuldsvoll und glaubig sich ergab, und später vielleicht auch ein Götterkind zu gebären geglaubt haben würde, wenn nicht der Buhle bald darauf mit bitterm Hohn ihr den wahren Stand der Sache entdeckt hätte. Auf ähnliche Weise glaubt nun der Verfasser, sei Maria als Verlobte des ältlichen Joseph durch einen verliebten und schwärmerischen Jüngling (er läfst ihn in der folgenden Geschichte als Joseph von Arimathäa auftreten!) getäuscht worden, und habe sofort, in aller Unschuld, wieder Andere getäuscht [10]). Nachdem Paulus diese Venturini'sche Vergleichung ebenfalls angeführt, und ihr mit sichtbarer Liebe nachgeholfen [11]), mufs man sich wundern, wie er hinzusetzen kann, wer einen höheren Standpunkt erreicht habe, der werde alle dergleichen Muthmafsungen mit dem Wunsch anhören, dafs doch nie an den Körper Jesu mehr als an seinen Geist gedacht werden möchte. Wo ist denn dem Verfasser der natürlichen Geschichte gegenüber der höhere Standpunkt, den Paulus in seiner Darstellung erreicht hätte? Besteht er in etwas Andrem, als in dem Verschweigen der Folgesätze, welche, wenn einmal die Prämissen so wie bei Paulus gegeben sind, doch jeder im Stillen unwillkühr-

9) Antiq. 18, 3, 4.
10) 1ter Theil, S. 140 ff.
11) a. a. O. S. 117 f.

lich ziehen mufs? Besser in jedem Falle, sie werden ausgesprochen, dann täuscht die Ansicht weniger und richtet eher sich selber. Denn von der Darstellung des Verfassers der natürlichen Geschichte aus fällt es nun von selbst in die Augen, dafs diese Erklärungsart nicht verschieden ist von jener uralten jüdischen Blasphemie, welche wir bei Origenes und im Talmud finden, dafs Jesus seine Geburt von einer reinen Jungfrau fälschlich vorgegeben habe, in der That aber von Maria im Ehebruch mit einem gewissen Pantheras erzeugt gewesen sei [12]).

Treffender kann man über diese ganze, in der Lästerung der Juden culminirende Ansicht nicht urtheilen, als schon Origenes gethan hat, indem er sagt: wenn sie der Geschichte von Jesu übernatürlicher Erzeugung etwas Andres hätten unterschieben wollen, so hätten sie diefs wenigstens auf wahrscheinlichere Weise thun sollen; sie hätten nicht, gleichsam wider Willen, zugeben dürfen, dafs Maria von Joseph unberührt gewesen sei, sondern schon diesen Zug hätten sie läugnen, und Jesum aus einer gewöhnlichen menschlichen Ehe jener beiden enstehen lassen müssen; wogegen nun das Gezwungene und Abenteuerliche ihrer Hypothese jedem Kenner die Lüge verrathe [13]). Was heifst diefs anders, als: wenn einmal an einigen Zügen einer wunderhaften Erzählung gezweifelt wird, so ist es inconsequent, andre unbezweifelt stehen zu lassen, vielmehr mufs dann ein solcher Bericht nach allen seinen Theilen mit kritischem Auge angesehen

12) Die Sage hat verschiedene Formationen erlebt, durch welche aber immer der Name Pantheras oder Pandira hindurchgeht. S. Origenes c. Cels. 1, 28. 32. Schöttgen, Horae 2, 693 ff. aus Tract. Sanhedrin u. A.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 105 ff. aus der Schmähschrift: Toledoth Jeschu.

13) c. Cels. 1, 32.

werden. Die richtige Ansicht von der vorliegenden Erzählung lag, wenigstens indirect, in Origenes. Denn wenn er das einemal mit der übernatürlichen Empfängnifs Jesu die Erzählung von Plato's Erzeugung durch Apollo als gleichartig zusammenstellt (aber hier freilich der Meinung ist, nur Böswillige können dergleichen bezweifeln [14]); das andremal aber von der Erzählung über Plato sagt, sie gehöre zu den Mythen, durch welche man die ausgezeichnete Weisheit und Kraft grofser Männer habe erklären wollen, (aber hier die Erzählung von Jesu Erzeugung aus dem Spiele läfst) [15]): so hatte er ja die beiden Prämissen (Gleichartigkeit der beiden Erzählungen und mythischen Charakter der einen), aus welchen sich als Schlufssatz der blofs mythische Werth der Erzählung von der Empfängnifs Jesu ergab, ein Schlufs, den er aber freilich auch nicht einmal vor seinem eigenen Bewufstsein gezogen haben kann.

§. 28.

Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus.

Wenn man dem übernatürlichen Ursprunge Jesu ausweichen will, sagt Gabler in seiner Recension von Paulus Commentar, um nicht in unsern Tagen zum Gespötte zu werden, wenn aber andrerseits die natürlichen Erklärungen desselben auf sonderbare nicht nur, sondern selbst empörende Behauptungen führen: so wähle man doch lieber die Annahme eines Mythus, durch welche alle Schwierigkeiten jener Erklärungen vermieden werden. Viele grofse Männer hatten in der alten mythischen Welt eine ausserordentliche Geburt und waren Göttersöhne. Jesus selbst sprach von seinem himmlischen Ur-

14) Ebend. 6, 8.
15) Ebend. 1, 37.

sprung, nannte Gott seinen Vater, und hiefs ohnehin als Messias Gottes Sohn. Aus Matth. 1, 22. f. sieht man ferner, dafs die Stelle Jes. 7, 14. in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezogen wurde. Jesus, dachte man, mufs als Messias, dieser Stelle zufolge, von einer Jungfrau durch Gotteskraft geboren sein; was sein mufste, schlofs man, ist auch wirklich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dogmatischer) Mythus über die Geburt Jesu. Seiner wirklichen Geschichte nach ist dann Jesus, dieser Erklärungsart zufolge, aus einer ordentlichen Ehe Josephs und der Maria entsprossen, womit, wie mit Recht bemerkt wird, ebensowohl die Würde Jesu als die schuldige Achtung gegen seine Mutter besteht [1]).

Man hat also, um sich die Entstehung eines solchen Mythus zu erklären, an die Neigung der alten Welt gedacht, grofse Männer und Wohlthäter ihres Geschlechts als Göttersöhne darzustellen. Die Beispiele sind von den Theologen reichlich beigebracht. Namentlich aus der griechisch-römischen Mythologie und Geschichte hat man an Herkules und die Dioskuren erinnert, an Romulus

1) Gabler, in seinem neuesten theol. Journal, 7. 4. S. 408 f. Mit ihm stimmen in der mythischen Auffassung dieser Erzählung zusammen: Br..., in Schmidt's Bibl. 1, 1, S. 101 ff.; E. F., in Henke's Magazin, 5, 1, 151 ff.; Horst, in Henke's Museum, 1, 4, S. 685 ff.; Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 428 f.; Bauer, hebr. Mythol. 1, 192 e ff.; Wegscheider, Instit. §. 123; de Wette, bibl. Dogmat. §. 281.; Kaiser, bibl. Theologie, 1, S. 231 f.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. f. in Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 237.; Hase, L. J. §. 33.; Fritzsche, Comment. in Matth. S. 56. Der Letztere schon in der Ueberschrift des ersten Kapitels, S. 6. richtig: *non minus ille (Jesus) ut ferunt doctorum Judaicorum de Messia sententiae, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.*

und Alexander, vor Allen aber an Pythagoras [2]) und Plato [3]), von deren Letzterem Hieronymus, ganz auch auf Jesum anwendbar, sagt: *sapientiae principem non aliter arbitrantur, nisi de partu virginis editum* [4]). Wenn man aus diesen Beispielen schliefsen möchte, dafs wohl auch die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, ohne historischen Grund, aus einer ähnlichen Neigung hervorgegangen sein dürfte: so vereinigen sich Orthodoxe und Rationalisten, jene Analogie nicht gelten zu lassen, wiewohl aus sehr verschiedenen Gründen. Wenn bei Origenes nicht viel fehlt, dafs er um der Gleichartigkeit der beiderseitigen Erzählungen willen auch die heidnischen Sagen von Göttersöhnen für wahre Wundergeschichten hielte: so ist Paulus auf seinem Standpunkt mit mehr Entschiedenheit so consequent, beiderlei Erzählungen als natürliche, aber historisch zu fassende, Geschichten zu erklären. Wie weit er diese Erklärungsweise auf die eigentliche Mythologie anwendet, erhellt bei dieser Gelegenheit nicht; von der den Plato betreffenden Erzählung aber sagt er, man könne nicht behaupten, dafs sie der Hauptsache nach erst später entstanden sei; vielmehr habe Periktione leicht glauben können, von einem ihrer Götter schwanger zu sein: dafs ihr Sohn hierauf wirklich ein Plato wurde, könne zur Bestätigung ihres Glaubens gedient haben, ohne doch dessen Ursache gewesen zu sein. Auf andre Weise will Olshausen die Analogie der mythischen Göttersöhne unschädlich machen, indem er darauf aufmerksam macht, wie diese Erzählungen, wenn gleich unhistorisch, doch für die allgemeine Ahnung und Sehnsucht nach einem solchen Factum, und damit für die Wirklichkeit desselben wenigstens in Einer

2) Jamblich. vita Pythagorae, cap. 2. ed. Kiessling.

3) Diog. Laërt. 3, 1, 2.

4) adv. Jovin. 1, 26.

historischen Erscheinung, bürgen [5]). Allerdings nun mufs einer allgemeinen Ahnung und Vorstellung Wahrheit zum Grunde liegen, nur dafs diese nicht in einer einzelnen, jener Vorstellung genau entsprechenden Thatsache bestehen wird, sondern in einer Idee, welche sich in einer Reihe, jener Vorstellung oft sehr unähnlicher, Thatsachen verwirklicht, — und wie die verbreitete Vorstellung eines goldenen Zeitalters nicht beweist, dafs wirklich einmal eine solche Zeit gewesen: so hat auch die Vorstellung von göttlichen Erzeugungen in etwas ganz Andrem ihre Wahrheit, als darin, dafs irgendeinmal ein Individuum auf diesem Wege zum Dasein gekommen ist [6]).

Eine wesentlichere Einwendung gegen die dargelegte Analogie wäre, dafs die Vorstellungen der Heidenwelt nichts für die abgeschlossenen Juden beweisen, und dafs namentlich die dem Polytheismus angehörige Idee von Göttersöhnen auf ihre strengmonotheistischen Messiasbegriffe nicht wohl einen Einflufs habe ausüben können. Allerdings darf man hier nicht zu schnell aus dem Ausdruck: Sohn Gottes, der sich auch bei ihnen findet, argumentiren, welcher, wo er im A. T. von Obrigkeiten (Ps. 82, 6.) oder theokratischen Königen (2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7.) gebraucht wird, eben nur dieses theokratische, kein physisches oder metaphysisches Verhältnifs anzeigt; noch weniger darf man darauf Gewicht legen, dafs bei Josephus ein Römer schöne jüdische Fürstenkinder schmeichelnd Götterkinder nennt [7]). Doch aber hatten, wie oben bemerkt [8]), die Juden die Vorstellung, dafs bei Erzeugung der Frommen der heilige Geist mitwirke, ferner,

5) Paulus, exeg. Handbuch 1, a, S. 169. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 49.

6) Uebereinstimmend Hase, L. J. §. 33.

7) Antiq. 15, 2, 6.

8) §. 27.

dafs die auserwähltesten Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von solchen Eltern erzeugt werden, welche nach dem natürlichen Laufe der Dinge kein Kind mehr bekommen haben würden, — und wenn bei diesen schon die göttliche Wirksamkeit das Meiste that: so war es nur noch ein Schritt bis zu der Annahme, dafs sie bei Erzeugung des höchsten jener Rüstzeuge, des Messias, Alles thun werde; dieses verhält sich zu jenem nur wie ein höherer Grad des Wunderbaren. So mufs es der Verfasser von Luc. 1. selbst angesehen haben, indem er die Zweifel der Maria durch denselben Spruch niedergeschlagen werden läfst, mit welchen im A. T. Jehova den Zweifel der Sara zurückgewiesen hatte [9]. Dafs es zu dieser Steigerung vollends kommen mufste, dazu lag die Veranlassung zum Theil in dem, einmal für den Messias solenn gewordenen Titel: *υἱὸς ϑεȣ̃* [10]. Denn es ist die Natur solcher zunächst bildlichen Ausdrücke, dafs sie mit der Zeit immer mehr eigentlich und im strengen Sinne genommen werden, und besonders unter den späteren Juden war eine sinnliche Auffassung des früher geistig und bildlich Gemeinten an der Tagesordnung. Dieser natürlichen Neigung, das *υἱὸς ϑεȣ̃* vom Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, kam dann einerseits der Zusatz entgegen, welchen Ps. 2, 7. das messianisch gedeutete בְּנִי אַתָּה in dem הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ hat, welches fast unausbleiblich verleiten mufste, hier an ein physisches Verhältnifs zu denken; andererseits

9) 1. Mos. 18, 14. LXX: *μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ ϑεῷ ῥῆμα;* Luc. 1, 37: *ὅτι ȣ̓κ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ ϑεῷ πᾶν ῥῆμα.*

Vgl. auch Evang. de nativ. Mariae c. 3.: *sicut ipsa (Maria) mirabiliter ex sterili nascetur, ita incomparabiliter virgo generabit altissimi filium.*

10) Vgl. Eichhorn, Einl. in das N. T. a. a. O.

das jesaianische Orakel von der gebärenden Jungfrau, welches man, wie so viele, deren nächste Beziehung sich verdunkelt hatte, auf den Messias bezogen zu haben scheint: worauf dann die Begriffe von Gottessohn und Sohn der Jungfrau so combinirt wurden, dafs man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte. Freilich versichert Wetstein, dafs nie ein Jude die jesaianische Stelle auf den Messias bezogen habe [11]), und auch Schöttgen weifs Spuren der Ansicht vom Messias als Jungfrauensohn aus den Rabbinen nur äusserst mühselig zusammenzulesen [12]): allein bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten über die messianischen Ideen jener Zeit beweist diefs nichts gegen die Voraussetzung einer Zeitvorstellung, von welcher die vollständigen Prämissen im A. T., und eine kaum verkennbare Folge im neuen sich findet.

Aber auch abgesehen von der Gültigkeit oder Ungültigkeit jener Analogie, stimmen die bezeichneten zwei Parteien von Auslegern darin überein, dafs bei der mythischen Auffassung der Empfängnifsgeschichte unerklärbar bleibe, wie Jesus das habe werden können, was er werden sollte und wirklich wurde. Wenn diefs Olshausen so versteht, dafs der Erlöser nicht von einem Manne aus sündigem Samen habe erzeugt werden können [13]): so ist hievon oben hinlänglich die Rede gewesen. Paulus wendet den Einwurf so, dafs ohne einen wunderähnlichen Anfang des Lebens Jesu nicht erklärbar wäre, was er im zwölften Jahre und später war [14]). Unter dem wunderartigen Anfang des Lebens Jesu versteht er natür-

11) N. T. 1, S. 239.

12) Horae, 2, S. 421 ff. Jüngere Rabbinen haben sie allerdings s. Matthaei, Religionsgl. der Apostel 2, a, S. 555 ff.

13) S. 49 f.

14) S. 71 f. 169.

lich nicht eine wirklich göttliche Erzeugung desselben, sondern nur die von der Mutter gehegte und auch dem Sohne eingeprägte Meinung, dafs eine solche stattgefunden. Wir finden, äussert Paulus, in Jesu schon im zwölften Jahr eine religiöse Eigenthümlichkeit, und im dreifsigsten ist er nahe der Ueberzeugung, dafs er der Messias sei: wie läfst sich diefs, da ihn doch weder Habsucht noch Ehrgeiz inspirirten, erklären, wenn nicht wirklich seine Mutter, durch ausserordentliche, wiewohl natürliche Begebenheiten schon vor seiner Geburt angeregt, ihm gesagt hatte, dafs er zum Messias bestimmt sei? Hier ist die Instanz aus dem zwölften Jahre in keinem Falle gültig, weil sie, was erst zu beweisen ist, schon voraussetzt, die historische Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte Jesu; der andre Termin aber, bis zum dreifsigsten Jahr, ist lang genug, dafs bis zu demselben Jesus, vermöge innerer Anlage und äusserer Veranlassung, auch ohne jene Ereignisse vor seiner Geburt, seiner messianischen Bestimmung gewifs werden konnte. Paulus freilich spricht hier so, wie wenn nur entweder Ehrgeiz und Habsucht, oder ausserordentliche Spiele des Zufalls zu grofsen Entschlüssen veranlassen könnten: so mufs der Zufall alle Wunder thun, wo man den Geist verkennt, welcher allein der wahre Wunderthäter ist. — Dafs sich die genannten beiden Theologen ferner auf die Kürze der Zeit berufen, welche zwischen den Ereignissen von Jesu Geburt und der Aufzeichnung unsrer Nachrichten liege, ein Zeitraum, in welchem sich nicht wohl schon legendenartige Nachrichten über jene Begebenheiten haben bilden können, darüber ist, nach dem in der Einleitung und aus Veranlassung der Empfängnifsgeschichte des Täufers Gesagten, nichts mehr zu bemerken übrig.

Eine Einwendung aber ist Olshausen eigenthümlich, und ihr Ruhm soll nicht von ihm genommen werden.

Nämlich, die mythische Auffassung der vorliegenden Erzählung sei besonders defswegen gefährlich, weil sie nur zu geeignet sei, profanen und gotteslästerlichen Vorstellungen über den Ursprung Jesu, wenn auch nur dunkel, Eingang zu verschaffen. Denn sie könne nur die, den Begriff eines Erlösers vernichtende, Ansicht begünstigen, dafs Jesus auf unheilige Weise in's Leben getreten sei, da ja Maria unvermählt gewesen sei, als sie ihn unter dem Herzen getragen habe [15]). Wenn Olshausen in der ersten Auflage hinzusetzte, er wolle übrigens gerne zugestehen, dafs solche Erklärer nicht wissen, was sie thun, so ist es billig, das gleiche Zugeständnifs auch ihm zu Gute kommen zu lassen, da er hier gar nicht zu wissen scheint, was mythische Erklärung ist. Denn wie könnte er sonst sagen, dafs diese Erklärungsweise nur jene blasphemische Ansicht begünstigen könne, dafs also Alle, welche die vorliegende Erzählung mythisch fassen, das Unsinnige zu begehen geneigt seien, was schon Origenes den jüdischen Lästerern zum Vorwurf machte, nämlich von einer Erzählung, welche sie im Uebrigen für unhistorisch erkennen, doch den Einen Zug festzuhalten, dafs Maria noch nicht verheirathet gewesen sei, einen Zug, welcher offenbar nur zur Stütze des andern, dafs Jesus von keinem Manne erzeugt gewesen, dienen soll, also mit diesem steht und fällt? So verblendet und inconsequent ist kein einziger der Erklärer, welche hier einen Mythus im vollen Sinne finden, gewesen, sondern alle haben eine legitime Ehe zwischen Joseph und Maria vorausgesetzt, und nur Olshausen malt die mythische Auffassungsweise in das Fratzenhafte, um desto eher mit derselben fertig zu werden, weil sie, wie er eingesteht, in diesem Abschnitt besonders viel Blendendes hat.

15) Bibl. Comm. 1, S. 48 f.

§. 29.

Verhältnifs Josephs zu Maria. Brüder Jesu.

Ganz im Geiste der alten Sage finden es unsre Evangelien anständig, die Mutter Jesu, so lange sie diese himmlische Frucht unter dem Herzen trug, von keinem irdischen Manne berührt und verunreinigt werden zu lassen. Daher läfst Lukas vor Jesu Geburt den Joseph mit der Maria nur im Verhältnifs der Verlobung stehen (2, 5.), und wie es von Plato's Vater heifst, nachdem seine Gattin von Apollo empfangen hatte: *ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως* [1]), so wird bei Matthäus von Joseph bemerkt (1, 25.): *καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν* (*τὴν γυναῖκα αὐτοῦ*) *ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον.* Offenbar mufs in beiden verwandten Stellen das *ἕως* auf gleiche Weise genommen werden; nun aber bezeichnet es in der ersteren unstreitig nur diefs, dafs zwar bis zu Plato's Geburt sein Vater sich der Gemeinschaft mit der Gattin enthalten habe, nachher aber in seine ehelichen Rechte eingetreten sei, zumal wir ja von Brüdern Plato's wissen. Nicht anders wird daher das *ἕως* in Bezug auf die Eltern Jesu zu nehmen sein, dafs es nur bis zu der angegebenen Gränze hin die eheliche Gemeinschaft negirt, nach derselben aber sie stillschweigend voraussetzt. Ebenso scheint das *πρωτότοκος*, wie Jesus in beiden Evangelien bezeichnet wird (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7.), eine Folge andrer Kinder der Maria vorauszusetzen, nach dem Lucianischen: *εἰ μὲν πρῶτος, οὐ μόνος· εἰ δὲ μόνος, οὐ πρῶτος* [2]), zumal in denselben Evangelien (Matth. 13, 55. Luc. 8, 19.) von *ἀδελφοῖς Ἰησοῦ* die Rede ist. Wenn also nach Fritzsche's Worten *lubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthaeus* (ebenso auch Lukas) *uxorem Josepho, in*

1) Diog. Laërt. a. a. O. Vgl. Origenes c. Cels. 1, 37.
2) Demonax, 29.

hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua Venere usos suspicaretur [3]): so genügte diefs doch den Orthodoxen um so weniger in die Länge, je höher bald die Verehrung der Maria stieg, deren Leib einmal durch göttliche Thätigkeit befruchtet, nicht mehr durch gemeinmenschlichen Geschlechtsverkehr entheiligt werden sollte [4]). Frühzeitig trat daher die Ansicht, dafs Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, in die Kreise der Ketzer zurück [5]), und die rechtgläubigen Väter suchten auf jede Weise derselben auszuweichen und sie zu bekämpfen. Exegetisch erdachte man sich für das ἕως ȣ̃ die Auslegung, dafs es bisweilen nicht blofs bis zu der angegebenen Zeitgränze hin, sondern auch über dieselbe hinaus, für immer, etwas behaupte oder läugne, so dafs hier das ȣ̓κ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως ȣ̃ ἔτεκε κ. τ. λ. die eheliche Gemeinschaft zwischen Joseph und Maria für alle Zeiten ausschliefse [6]). Ebenso machte man in Bezug auf das πρωτότοκος geltend, es schliefse nicht nothwendig in sich, dafs nachher noch andere Kinder geboren seien, sondern nur, dafs andere vorher, schliefse es aus [7]). Um aber nicht blofs grammatisch, sondern auch physiologisch den Gedanken an ein eheliches Verhältnifs zwischen Ma-

3) Comment. in Matth. p. 55.

4) S. Origenes in Matthaeum, Opp. ed. de la Rue Vol. 3. S. 463.

5) Der Arianer Eunomius lehrte nach Photius, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄφραςον κυοφορίαν συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. Ebenso nach Epiphanius die von ihm sogenannten Dimöriten und Antidikomarianiten, und nach Augustin die Helvidianer. Vgl. hierüber die Sammlung von Suicer, im Thesaurus 2, s. v. *Μαρία*, fol. 305 f.

6) Vgl. Theophylakt und Suidas bei Suicer I, s. v. ἕως, f. 1294 f.

7) Hieron. z. d. St.

ria und Joseph zu entfernen, machte man den Letzteren zum abgelebten Greisen, welchem Maria mehr nur zur Aufsicht und Beschützung übergeben worden sei [8]), und sah demnach die im N. T. vorkommenden ἀδελφὲς Ἰησῦ für Kinder Josephs aus einer früheren Ehe an [9]). Bald aber sollte Maria nicht allein von Joseph niemals berührt, sondern auch durch die Geburt Jesu ihrer Jungfrauschaft nicht verlustig geworden sein [10]). Ja selbst die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria genügte in die Länge nicht, auch von Joseph wurde beständige Virginität verlangt; man war nicht zufrieden, daſs er mit Maria keinen ehelichen Umgang gehabt, er sollte überhaupt niemals in ehelichen Verhältnissen gestanden haben. Daher wurde, was selbst Epiphanius zugiebt, von Hieronymus als gottlose apokryphische Träumerei verworfen, daſs nämlich Joseph von einer früheren Gattin Söhne gehabt habe, und es wurden von jetzt an die ἀδελφοὶ Ἰησῦ zu bloſsen Vettern desselben degradirt [11]).

Auch neuere orthodoxe Theologen halten mit den Kirchenvätern daran fest, daſs niemals ein ehelicher Umgang zwischen Joseph und Maria eingetreten sei, und glauben demgemäſs auch die evangelischen Ausdrücke, welche für das Gegentheil zu sprechen scheinen, erklären zu können. Wenn in Beziehung auf πρωτότοκος Olshausen behauptet, daſs es ebensowohl den einzigen Sohn, als den ersten neben andern bedeuten könne [12]): so wird ihm hierin

8) S. die Stellen oben §. 19.

9) S. Orig. in Matth. Tom. 10, 17; Epiphan. haeres. 78, 7; Historia Josephi c. 2; Protev. Jac. 9. 18.

10) Chrysostomus hom. 142, bei Suicer s. v. Μαρία, — besonders widerlich ausgeführt im Protev. Jac. c. 19 und 20.

11) Hieron. ad Matth. 12, und advers. Helvid. bei Suicer I, S. 85.

12) a. a. O. S. 61.

auch von Paulus Recht gegeben [13]), und Clemen [14]) und Fritzsche [15]) suchen vergebens die Unmöglichkeit dieser Auslegung darzuthun; denn wenn es 2. Mos. 13, 2. heifst: קַדֶּשׁ־לִי כָל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם (πρωτότοκον πρωτογενὲς LXX.) so war doch keineswegs allein ein solches Erstgeborene, auf welches noch andere, später Geborene folgten, Jehova heilig, sondern jede Leibesfrucht, vor welcher keine andre von derselben Mutter geboren war; was also der Ausdruck: *πρωτότοκος* nothwendig auch mufs bezeichnen können. Freilich mufs man andererseits mit Winer [16]) sagen, dafs, wenn der Erzähler, vor welchem die Geschichte abgeschlossen daliegt, jenen Ausdruck gebraucht, man denselben in seinem ursprünglichen Sinne zu nehmen versucht ist, da der Schriftsteller, wenn er weitere Kinder ausschliefsen wollte, wohl eher den Ausdruck *μονογενὴς* gebraucht, oder mit *πρωτότοκος* verbunden haben würde. Doch, wenn auch dieses nichts entscheiden mag, so ist um so schlagender die Ausführung Fritzsche's in Bezug auf das *ἕως ὃ κ. τ. λ.*, in welcher er die angeblichen Belegstellen der kirchenväterlichen Auslegung jener Formel widerlegt und zeigt, dafs sie, ihrem nächsten Sinne nach nur bis zu einer angegebenen Gränze hin etwas aussagend, und von dieser an das Eintreten des logischen Gegentheils voraussetzend, nur in dem Falle dieses Letztere nicht thue, wenn aus dem Zusammenhang das Eintreten dieses Gegentheils als unmöglich von selbst erhelle [17]). Dann z. B., wenn es hiefse: *ὀυκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως ὃ ἀπέθανεν,* verstände es sich von selbst, dafs

13) a. a. O. S. 168.

14) Die Brüder Jesu. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1, 3, S. 364 f.

15) Comm. in Matth. z. d. St.

16) Biblisches Realwörterbuch, 2te Auflage, 1. Bd. S. 664, Anm.

17) Comment. in Matth. S. 53 ff., vgl. auch S. 835.

das von der Zeit bis zum Tode Geläugnete auch nachher nicht eingetreten sei: heifst es aber, wie bei Matthäus, ὀκ ἐ. α. ἕως ὃ ἔτεκεν, so liegt in dem Ausgebären der göttlichen Frucht keine Unmöglichkeit, sondern umgekehrt die Wiederherstellung der Möglichkeit, d. h. Schicklichkeit, das eheliche Verhältnifs in Wirklichkeit treten zu lassen [18].

Auch Olshausen übrigens widerspricht hier der klaren Grammatik und Logik nur, weil ihn ähnliche dogmatische Gründe, wie die Kirchenväter, dazu treiben; ohne nämlich die Heiligkeit der Ehe beeinträchtigen zu wollen, meint er, Joseph habe nach solchen Erfahrungen (?) wohl denken müssen, seine Ehe mit Maria habe einen andern Zweck, als den, Kinder zu erzeugen; auch scheine es natur(?)gemäfs zu sein [19], dafs die letzte Davididin des Zweiges, aus welchem der Messias geboren ward, mit diesem letzten, ewigen Spröfsling ihr Geschlecht beschlossen habe [20]. Es läfst sich hienach eine hübsche Leiter des Glaubens und respective Aberglaubens in Bezug auf das Verhältnifs zwischen Maria und Joseph entwerfen;

1. Zeitgenossen Jesu und Verfasser der Genealogieen: Joseph und Maria Eheleute, und aus ihrer Ehe Jesus erzeugt.

18) Das von Olshausen S. 62. zur Unterstützung seiner Auslegung des ἕως ὃ ersonnene Beispiel ist besonders unglücklich gewählt. Denn wenn gesagt wird: wir warteten bis Mitternacht, aber es kam Niemand, so liegt darin allerdings nicht nothwendig, dafs nun nach Mitternacht Jemand gekommen sei: wohl aber, wenn diefs nicht, das Andere, dafs wir nach Mitternacht nicht mehr gewartet haben, so dafs hiedurch dem „bis" seine exclusive Bedeutung nicht geschmälert wird.

19) Abermals ein ähnliches „passend", wie §§. 19 und 20.

20) Bibl. Comm. 1, S. 62.

2. Zeitalter und Verfasser unsrer Geburtsgeschichten: Maria und Joseph nur verlobt, Joseph ohne Antheil an dem Kinde, und vor dessen Geburt in keiner ehelichen Berührung mit Maria.

3. Olshausen u. A.: Auch nach der Geburt Jesu, wiewohl nun Maria's Gatte, wollte doch Joseph keinen Gebrauch von seinem ehelichen Rechte machen.

4. Epiphanius, *Protevangelium Jacobi* u. A.: Als abgelebter Greis konnte er diefs auch nicht wohl mehr, seine angeblichen Kinder sind aus einer früheren Ehe, und überhaupt bekommt Joseph die Maria nicht sowohl zur Braut und Frau, als vielmehr blofs in Obhut.

5. *Protev.*, Chrysostomus u. A.: Nicht nur nicht durch spätere von Joseph erzeugte Kinder, sondern auch nicht durch die Geburt Jesu wurde die Jungfrauschaft der Maria im Mindesten verletzt.

6. Hieronymus: Nicht allein Maria, sondern auch Joseph beobachtete beständige Virginität, und die angeblichen Brüder Jesu sind nicht seine Söhne, sondern Jesu Vettern.

Auch gegen die Ansicht, dafs die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὶ und ἀδελφαὶ Ἰησȣ͂ blofse Stiefgeschwister oder gar blofse Geschwisterkinder Jesu gewesen, mufs aus der vorgelegten Genesis dieser Meinung das schlimmste Präjudiz entstehen, indem sie hienach, sammt der Meinung, dafs zwischen Joseph und Maria nie ein ehlicher Verkehr stattgefunden, als eine blofse Erdichtung des Aberglaubens erscheint. In der That aber verhält es sich hiemit nicht so, sondern es sind rein exegetische Gründe vorhanden, vermöge welcher auch vorurtheilsfreie Theologen geglaubt haben, die Ansicht, dafs Jesus wirkliche Brüder gehabt, aufgeben zu müssen [21]. — Zwar,

21) Vgl. über diesen Gegenstand besonders Clemen, die Brüder Jesu, in Winer's Zeitschrift für wiss. Theol. 1, 3, S. 329 ff.;

wenn wir blofs die Stellen Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. hätten, wo die Nazaretaner, sich über die Weisheit ihres Landsmannes verwundernd, um seine ihnen wohlbekannte Herkunft zu bezeichnen, unmittelbar hinter dem τέκτων, seinem Vater, und seiner Mutter Maria seine ἀδελφοὺς, Namens Jakobus, Joses, Simon und Judas, nebst seinen ungenannten Schwestern [22]) aufführen; ferner Matth. 12, 46. Luc. 8, 19., wo die Brüder mit der Mutter Jesu ihn besuchen; Joh. 2, 12., wo Jesus mit ihnen und seiner Mutter nach Kapernaum reist; A.G. 1, 14., wo sie gleichfalls mit Maria zusammen genannt werden: so würden wir keinen Augenblick anstehen, an leibliche Geschwister Jesu wenigstens von mütterlicher Seite, an Kinder Josephs und der Maria zu denken, nicht nur wegen der nächsten Wortbedeutung von ἀδελφὸς, sondern namentlich auch wegen der stehenden Verbindung, in welcher sie mit Joseph und Maria erscheinen. Auch Stellen, wie Joh. 7, 5., wo bemerkt wird, auch seine ἀδελφοὶ haben nicht an Jesum geglaubt, und Marc. 3, 21. vergl. mit 31., wo der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge die Brüder Jesu mit seiner Mutter ausgehen, um seiner, als eines von Sinnen Gekommenen, sich zu bemächtigen, enthalten keinen hinreichenden Grund, die unmittelbarste Wortbedeutung von ἀδελφὸς zu verlassen. Denn dafs wirkliche Söhne der Maria auch sogleich an Jesum geglaubt haben müfsten, wefswegen manche Theologen auch schon mit Rücksicht auf die zuletzt angeführten Stellen die ἀδελφοὺς Ἰησοῦ für seine Stiefbrüder, und Söhne des Josephs aus einer

Paulus, exeg. Handbuch 1. Bd. S. 557 ff; Fritzsche, a. a. O. S. 480 ff.; Winer, bibl. Realwörterbuch, in den A. A.: Jesus, Jacobus, Apostel, wo auch die weitere Literatur nachgewiesen ist.

22) Wie sie die Legende verschiedentlich benannt hat, s. bei Thilo, Codex apocryphus N. T. 1, S. 363. not.

früheren Ehe, erklärt haben, läfst sich nur aus Vorurtheilen beweisen. Schwieriger scheint sich die Sache zu stellen, wenn man Joh. 19, 26. f. liest, dafs Jesus am Kreuze seine Mutter dem Johannes, Sohnesstelle an ihr zu vertreten, empfohlen habe, was man nicht schicklich finden zu können glaubt, wenn Maria noch mehrere leibliche Kinder hatte, sondern nur wenn die überlebenden Geschwister ältere, ihm abgeneigte, Stiefbrüder waren. Allein immerhin konnten theils in äusseren, theils in inneren gemüthlichen Verhältnissen Gründe liegen, warum Jesus seine Mutter lieber dem Johannes übergeben mochte, als den Brüdern, von welchen dadurch, dafs sie nach der Himmelfahrt (A.G. 1, 14.) in der Gesellschaft der Apostel erscheinen, noch keineswegs bewiesen ist, dafs sie auch bei Jesu Tode schon geglaubt haben müssen.

Das eigentlich Mifsliche in dieser Sache fängt erst damit an, dafs ausser dem Jakobus und Joses, welche als Brüder Jesu aufgeführt werden, noch zwei Männer gleiches Namens als Söhne einer andern Maria vorkommen (Marc. 15, 40. 47. 16, 1. Matth. 27, 56.), ohne Zweifel derselben, welche Joh. 19, 25. als Schwester der Mutter Jesu und Gattin eines Klopas bezeichnet ist, so dafs wir sowohl unter den Söhnen der Maria, Mutter Jesu, als auch unter ihrer Schwester Kindern beidemale einen Jakobus und Joses hätten. Diese Gleichnamigkeit in dem nächsten Kreise Jesu vermehrt sich, wenn wir erwägen, dafs wir in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2. ff. Luc. 6, 14. ff.) noch zwei Jakobus, also mit dem Bruder und Vetter Jesu 4; ferner 2 Judas, also mit dem Bruder Jesu 3; ebenso 2 Simon, also mit Jesu Bruder gleichfalls 3 haben, wobei sich der Gedanke aufdringt, ob nicht mitunter identische Personen hier als verschiedene genommen seien? Dieser Verdacht scheint zunächst bei dem Namen Jakobus entstehen zu müssen. Nämlich, wie der Jakobus Alphäi Sohn im Apostelkatalog als der zweite, vielleicht jüngere,

nach dem Zebedaiden aufgeführt ist, so heifst auch der Jakobus, Jesu Vetter Marc. 15, 40. ὁ μικρὸς, und wenn dieser Letztere bei Vergleichung von Joh. 19, 25. als Sohn eines Klopas erscheint, so könnten die Namen *Κλωπᾶς*, wie der Mann von Maria's Schwester, und *Ἀλφαῖος*, wie der Vater des Apostels genannt wird, gar leicht nur verschiedene Formen für das hebräische חלפי sein. So wäre also der Apostel Jakobus der zweite mit dem Vetter Jesu gleiches Namens identisch, und es blieben ausser ihm nur noch der Zebedaide und der Bruder Jesu. Nun tritt in der Apostelgeschichte (15, 13.) ein Jakobus mit entscheidender Stimme bei dem sogenannten Apostelconcil auf, und da nach A.G. 12, 2. der Zebedaide schon getödtet, sonst aber in der A.G. bis dahin von keinem weiteren Jakobus, als dem Sohne des Alphäus (15, 13.) die Rede gewesen war: so kann unter jenem nicht näher bezeichneten Jakobus A.G. 15, 13. nicht wohl ein anderer als dieser verstanden sein. Paulus nun aber (Gal. 1, 19.) spricht von einem Jakobus, *ἀδελφὸς τȣ̃ Κυρίȣ*, welchen er zu Jerusalem gesehen, und da er ohne Zweifel denselben Gal. 2, 9. mit Petrus und Johannes zu den *ϛύλοι* der Gemeinde rechnet, — ganz wie jener (Apostel) Jakobus bei dem apostolischen Concil erscheint —: so wäre also dieser mit dem Bruder des Herrn identisch, um so mehr, da in dem Ausdruck: *ἕτερον δὲ τῶν ἀποϛόλων ȣ̓κ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τȣ̃ Κυρίȣ* (Gal. 1, 19.) der Bruder des Herrn zu den Aposteln gerechnet zu sein scheint, womit auch die alte Nachricht stimmt, welche Jakobus den Gerechten, einen Bruder Jesu, zum ersten Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde macht [23]). Der Jakobus in der A.G. aber ist, seine Identität mit dem bezeichneten Apostel vorausgesetzt, ein Sohn des Alphäus,

23) Euseb. H. E. 2, 1.

nicht des Joseph, folglich könnte, wenn er zugleich ἀδελφὸς τȣ̃ Κυρίȣ sein sollte, ἀδελφὸς nicht einen Bruder bedeuten. Nimmt man nun den Alphäus gleich dem Klopas, Gemahl der Mutterschwester Jesu: so läge es nahe, ἀδελφὸς, von dem Verhältniſs seines Sohnes zu Jesu gebraucht, in der Bedeutung von Geschwisterkind, Vetter, zu nehmen. Ist auf diese Weise einmal der Apostel Jakobus Alphäi mit dem Vetter, und dieser mit dem Bruder Jesu gleiches Namens identificirt: so liegt es dann nahe, das Ἰȣ́δας Ἰακώβȣ in den Apostelkatalogen des Lukas (Luc. 6, 16. A.G. 1, 13.) durch Bruder des Jakobus (Alphäi) zu übersetzen, und diesen Apostel Judas nun mit dem Judas ἀδελφὸς Ἰησȣ̃ als Vetter des Herrn und Sohn der Maria Klopa (unerachtet er bei dem Namen dieser Frau nirgends genannt ist) für identisch zu halten, womit, wenn der Brief des Judas in unsrem Kanon ächt ist, das ganz zusammenstimmen würde, daſs der Verfasser desselben sich V. 1. als ἀδελφὸς Ἰακώβȣ bezeichnet. Weiter könnte dann nach Einigen der Apostel Simon ὁ ζηλωτὴς oder Καναvίτης mit dem unter den ἀδελφοῖς Ἰησȣ̃ aufgeführten Simon zusammengeworfen werden, welcher der kirchlichen Sage zufolge nach Jakobus Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde geworden sein soll [24]), so daſs nur Joses allein leer ausgienge.

Sollen demnach die ἀδελφοὶ Ἰησȣ̃ bloſse Vettern von ihm, und drei derselben Apostel gewesen sein: so muſs es doch befremden, wie sowohl A.G. 1, 14. nach Aufzählung aller Apostel die Brüder Jesu noch besonders erwähnt werden, als auch 1. Kor. 9, 5. von den Aposteln als eine eigene Klasse unterschieden zu sein scheinen; wie denn auch Gal. 1, 19. vielleicht so gedeutet werden muſs, daſs Jakobus der Bruder des Herrn als Nichtapostel be-

24) Euseb. H. E. 3, 11.

zeichnet ist [25]. Scheinen auf diese Weise die *ἀδελφοὶ Ἰησοῦ* aus der Zahl der Apostel herausgerissen zu werden: so widerstreben sie noch entschiedener dem, für blofse Geschwisterkinder Jesu sich ansehen zu lassen, da sie in so vielen Stellen in unmittelbarer Verbindung mit der Mutter Jesu, und nur in zwei bis drei Stellen zwei ihnen Gleichnamige in Verbindung mit derjenigen Maria vorkommen, welche hienach ihre wirkliche Mutter wäre. Auch das Wort *ἀδελφὸς*, ob es gleich in ungenauer Redeweise, wie das hebräische אָח, auch einen entfernteren Verwandten bedeuten kann, möchte doch, da es für das Verhältnifs der bezeichneten Personen zu Jesus so oft sich wiederholt, ohne jemals mit *ἀνεψιὸς* vertauscht zu sein, welches, wo ein Vetter bezeichnet werden soll, dem N. T.lichen Sprachschatze keineswegs fehlt (Kol. 4, 10.), nicht wohl anders, als in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden dürfen. Dafs ferner die Identität der Namen Alphäus und Klopas, auf welcher die des Jakobus, Vetters von Jesus und des Apostels Jakobus *minor* beruht, ebenso die Uebersetzung von *Ἰούδας Ἰακώβου* durch Bruder des Jakobus, und nicht minder die angenommene Identität des Verfassers des letzten katholischen Briefs mit dem Apostel Judas höchst unsicher ist, braucht nur angedeutet zu werden. — Weicht so das Gewebe dieser Identificationen auf allen Punkten auseinander, und werden wir hiemit auf den Anfang unsrer Untersuchung zurückgeworfen, so dafs wir wieder eigentliche Brüder Jesu, ferner 2 von diesen verschiedenen Vettern mit gleichen Namen mit zweien von jenen, ausserdem einige mit beiden gleichnamige Apostel hätten: so ist zwar die gleiche Benennung zweier Paare von Söhnen in einer Familie nichts so Ungewöhnliches, dafs man sich daran stofsen dürfte; wohl

25) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 482.

aber ist es bedenklich, dafs derselbe Jakobus, welcher im Galaterbrief als ἀδελφὸς Κυρίȣ bezeichnet wird, nach der A.G. ohne Zweifel als Sohn des Alphäus zu denken ist, was er, wenn doch jenes einen Bruder bedeutet, nicht gewesen sein kann.

So bleibt auf alle Fälle eine ziemliche Verwirrung, und sie scheint nur dadurch, wiewohl blofs negativ und ohne ein geschichtliches Resultat, gelöst werden zu können, dafs man bei den N. T.lichen Schriftstellern und in der urchristlichen Sage selbst einige Unklarheit und Irrung über diesen Punkt annimmt, welche bei etwas verwickelten Verwandtschafts- und Namens-Verhältnissen eher eintreten kann als ausbleiben. Wir haben also keinen Grund, zu läugnen, dafs Jesu Mutter ihrem Gatten ausser Jesu noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere; Letzteres, weil die Angabe, dafs Jesus der erstgeborene Sohn gewesen sei, so gut zur Mythe als N. T.licher gehört, wie, dafs er der einzige gewesen, zu ihr als patristischer.

§. 30.

Besuch Maria's bei Elisabet.

Der Engel, welcher der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft verkündete, hatte ihr zugleich von der ihrer Verwandten, Elisabet, Kunde gegeben (Luc. 1, 36.), welche damals bereits im sechsten Monath stand. Unmittelbar darauf unternimmt Maria eine Reise zu ihr, wobei sich das Ausserordentliche ereignet, dafs auf den Grufs der Maria das Kind im Leibe der Elisabet sich freudig bewegt, und auch diese selbst in Begeisterung Maria als künftige Mutter des Messias anredet, worauf die Letztere hymnisch erwiedert (Luc. 1, 39—56.).

Mit dieser Erzählung des Lukasevangeliums glaubt die rationalistische Exegese leicht durch eine ganz natürliche Erklärung fertig zu werden. Der Unbekannte, meint

Paulus [1]), welcher die Maria zu so eigenthümlichen Hoffnungen veranlafste, hatte sie zugleich mit demjenigen bekannt gemacht, was der Elisabet Aehnliches begegnet war. Um so mehr treibt es jetzt die Maria, sich mit ihrer älteren Verwandten über ihre Angelegenheiten zu besprechen. Bei derselben angekommen, erzählte sie vorerst, was ihr begegnet war, was aber unser Referent verschweigt, weil er es, als schon berichtet, nicht wiederholen wollte. Nicht allein vor dem Anfang der Rede der Elisabet, sondern auch zwischen diese hinein glaubt daher Paulus Worte der Maria suppliren zu dürfen, welche stückweise, und so, dafs dazwischen hinein Elisabet zum Worte kam, dieser ihre Geschichte vorgetragen habe. Die Gemüthsbewegung der Mutter theilte sich, — so wird weiter erklärt, — nach natürlichen Gesetzen dem Kinde mit, welches, wie Fötus von 6 Monaten schon zu thun pflegen, eine Bewegung machte, was die Mutter erst nach den weiteren Mittheilungen der Maria bedeutsam fand, und auf den Grufs der Messiasmutter bezog. Ebenso natürlich findet man es dann, dafs Maria ihre durch Elisabet bestätigten messianischen Erwartungen in einem psalmartigen Recitativ ausspricht, das aus allerlei A. T.lichen Reminiscenzen zusammengesetzt ist.

Aber in dieser Erklärungsart ist Manches dem Texte durchaus zuwider. Dahin gehört schon das, dafs Elisabet durch Maria selbst die dieser zu Theil gewordne Himmelsbotschaft erfahren haben soll, da doch nirgends eine Spur vorangegangener Mittheilung ist [2]), noch weniger eine Unterbrechung der Rede Elisabet's durch weitere Aufschlüsse der Maria; vielmehr, wie es eine übernatürliche Offenbarung ist, durch welche Maria von der Schwanger-

1) Exeget. Handb. 1, a, S. 120 ff.

2) Olshausen z. d. St.

schaft ihrer Base in Kenntnifs gesetzt wird: so ist auch das einer Offenbarung zuzuschreiben, dafs Elisabet die Maria alsbald für die zur Messiasgebärerin Erkorene erkennt. Ebensowenig verträgt der andere Zug der Erzählung, dafs sich der eintretenden Messiasmutter der Vorläufer in Mutterleibe entgegenbewegt, eine natürliche Auslegung, obwohl selbst orthodoxe Ausleger neuerer Zeit sich zu derselben neigen, wenn sie, wie Hess [3]) und Olshausen [4]), der Sache die Wendung geben, dafs Elisabet zuerst eine Offenbarung bekommen, und erst an der dadurch erregten Entzückung der Mutter das Kind, physiologisch erklärbar, gleichsam Antheil genommen habe. So aber stellt der Referent die Sache nicht dar, als ob die Gemüthsbewegung der Mutter die vorausgehende Ursache der Bewegung des Kindes gewesen wäre: sondern die Begeisterung der Mutter wird erst nach der Bewegung des Kindes erwähnt, und auch nach V. 44. mufs man die Sache so fassen, dafs die höhere Anregung umgekehrt vom Kinde aus sich der Mutter mitgetheilt habe, was in jedem Falle etwas Uebernatürliches voraussetzt. Aber eben hierin liegt Einiges, was selbst auf supranaturalistischem Boden zum Anstofs gereichen kann; woher es eben kommt, dafs auch jene orthodoxen Ausleger bemüht waren, einer unmittelbar übernatürlichen Anregung der Bewegung des Kindes auszuweichen. Wenn wir uns nämlich zwar wohl denken können, wie der göttliche Geist auf den ihm verwandten menschlichen in unmittelbarer Weise anregend wirke: so läfst sich doch die Vorstellung, wie er an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, unmittelbar sich mittheilen möge, nur schwer vollziehen. Und fragt man nach dem Zweck eines so abenteuerlichen

3) Geschichte Jesu, 1, S. 26.

4) Bibl. Comm. 1, S. 112.

Wunders: so will sich auch kein rechter zeigen. Denn sollte es sich auf den Täufer beziehen, also diesem möglichst frühe ein Eindruck von Demjenigen gegeben werden, für welchen zu wirken er bestimmt war: so weiſs man gar nicht, wie ein solcher Eindruck auf einen Embryo müſste beschaffen gewesen sein; sollte aber der Zweck in den übrigen Personen, in Maria oder Elisabet, liegen: so war ja diesen das erforderliche Maaſs von Einsicht und Glauben bereits in Folge höherer Offenbarungen zu Theil geworden. Nicht geringere Schwierigkeiten setzt zunächst der natürlichen, dann aber ebenso auch der supranaturalistischen Deutung der Hymnus der Maria entgegen. Denn daſs gerade vor den Worten Maria's die Formel: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίȣ* nicht steht, welche sowohl den Hymnus des Zacharias (V. 67.), als auch die Anrede der Elisabet (V. 41.) einleitet, kann bei der Gleichartigkeit der drei Reden nicht als Beweis dafür angeführt werden, daſs der Verfasser nicht auch diese Rede, wie die beiden andern, als Wirkung des *πνεῦμα* betrachtet wissen wolle. Aber auch abgesehen von der Meinung des Verfassers, kann es überhaupt auf rein natürlichem Wege nicht so zugehen, daſs sich besuchende Freundinnen auch bei noch so ausserordentlichen Ereignissen in solche Hymnen ausbrechen, und ihre Unterhaltung die Farbe eines Dialogs so ganz verliert, wie er unter dergleichen Umständen natürlich ist. Nur durch höheren Einfluſs konnte die Stimmung der beiden Freundinnen auf eine, dem gewöhnlichen Leben so durchaus fremde Weise erhöht werden. Ist nun aber der Hymnus der Maria als Wirkung des *πνεῦμα ἅγιον* zu fassen: so muſs es auffallend gefunden werden, daſs eine, unmittelbar aus der göttlichen Quelle der Begeisterung geflossene Rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit Reminiscenzen aus dem A. T., namentlich aus dem, unter verwandten Umständen gesprochenen Lobgesang der Mut-

ter Samuels (1. Sam. 2.) besetzt sich zeigt [5]). Hienach müssen wir freilich eine auf natürlichem Wege vor sich gegangene Zusammensetzung dieser Rede aus A. T.lichen Erinnerungen annehmen, nur, wenn dieselbe wirklich natürlich vor sich gegangen sein soll, dürfen wir sie nicht der einfachen Maria zuschreiben, sondern demjenigen, welcher die über die vorliegende Scene umlaufende Sage poëtisch bearbeitete.

Da somit alle Hauptvorfälle dieses Besuchs weder bei der wunderhaften Auslegung denkbar sind, noch eine natürliche vertragen: so sind wir auch für dieses Stück, wie für die bisherigen, auf eine mythische Auffassung hingewiesen. Dieser Weg ist auch schon von Andern eingeschlagen. Der ungenannte E. F. in Henke's Magazin [6]) sprach auch über diese Erzählung die Einsicht aus, sie berichte nicht genau Alles, wie es vorgefallen sei, sondern wie es wohl vorgefallen sein möchte. Demnach sei namentlich in die Reden der beiden Frauen Manches von dem zurückgetragen, was über die Bestimmung ihrer Söhne erst der spätere Erfolg lehrte, und auch sonst sei mancher Zug aus der Sage hinzugekommen. Dennoch liege ein wahres Factum zum Grunde, nämlich ein wirklicher Besuch der Maria bei Elisabet, ihre vergnügte Unterhaltung und ihr Dank gegen Gott, was Alles habe stattfinden können, auch ohne dafs die beiden Frauen von der ausserordentlichen Bestimmung ihrer Kinder damals schon etwas wufsten, lediglich vermöge des hohen Werthes, welchen die Orientalinnen auf Mutterfreuden legten. Von dieser vergnügten Zusammenkunft und den Aeusserungen ihres Dankes gegen Gott mochte nun nach diesem Verfasser Maria oft erzählt haben, wenn sie über das fol-

5) Vergl. besonders Luc. 1, 47. mit 1. Sam. 2, 1; Luc. V. 52. mit 1. Sam. V. 8; und Luc. V. 53. mit Sam. V. 5.

6) 5. Band, 1. Stück. S. 161 f.

gende, merkwürdige Leben ihres Sohnes nachdachte, und so kam diese Erzählung in Umlauf. — Auch Horst, der sonst einen richtigen Blick in die dichterische Natur dieser Abschnitte hat und die natürliche Erklärungsweise derselben gut widerlegt, gleitet hier unversehens zur Hälfte in diese zurück, indem er gar nichts Unwahrscheinliches darin findet, dafs Maria ihre ältere und an Erfahrung reichere Verwandte während ihrer, in manchem Betracht leidensvollen Schwangerschaft besucht, und dafs Elisabet bei diesem Besuche das erste Leben an ihrem Kinde gespürt habe, ein Zug, welcher, weil er später für ominös gehalten wurde, sich durch die mündliche Sage wohl habe erhalten können [7]).

Auch hier wieder dasselbe unkritische Verfahren, welches das Mythische und Poëtische einer Erzählung ausgeschieden zu haben glaubt, wenn es etliche Zweige und Blüthen dieses Triebes abpflückt, die eigentliche mythische Wurzel aber unangetastet beim Reinhistorischen liegen läfst. Dieser mythische Grundzug, auf welchen die übrigen nur aufgetragen sind, ist in unsrer Erzählung gerade der, welchen die angeführten vorgeblich mythologischen Erklärer als historisch durchlassen, nämlich der Besuch Maria's bei der schwangeren Elisabet. Denn da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, dafs dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf ihn, aber im Verhältnifs der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft zusammengeführt wurden, und sich hiebei etwas ereignete, was das einstige Verhältnifs der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war.

7) In Henke's Museum, 1, 4, S. 725.

Je mehr somit als die Basis dieses Besuches das dogmatische Interesse der Tradition hervortritt, desto unwahrscheinlicher wird es, dafs er eine geschichtliche Grundlage gehabt habe. An diesen Grundzug reihen sich sofort die übrigen Züge folgendermafsen an. Der Besuch der beiden Frauen mufste überhaupt als möglich und wahrscheinlich dargestellt werden durch den Zug, dafs Elisabet eine *συγγενὴς* der Maria gewesen (V. 36.), was zugleich auch dem späteren Verhältnifs der Söhne angemessen scheinen mochte; ferner, dafs der bedeutsame Besuch gerade in diesem Zeitpunkte gemacht wurde, mufste eine besondere, höhere, Veranlassung haben: daher wird Maria durch den Engel auf ihre Verwandte verwiesen; bei dem Besuche selbst sollte sich das dienende Verhältnifs des Täufers zu Jesu vorbedeutend aussprechen: — diefs konnte durch die Mutter desselben geschehen, wie es in ihrer Anrede an Maria wirklich geschieht, — doch sollte wo möglich auch der künftige Täufer selbst schon ein Zeichen geben, wie das Verhältnifs von Jakob und Esau zu einander sich gleichfalls schon durch ihre Bewegung und Stellung im Mutterleibe vorgebildet hatte (1. Mos. 25, 22. ff.); eine ominöse Bewegung aber konnte dem Kind im Leibe der Elisabet, wenn nicht zu sehr gegen die Gesetze der Wahrscheinlichkeit verstofsen werden sollte, nicht eher zugeschrieben werden, als bis die Schwangerschaft seiner Mutter bis zu einem Zeitpunkte vorgeschritten war, wo die Leibesfrucht sich zu bewegen anfängt: daher der Zug, dafs Elisabet schon 6 Monate schwanger ist, als Maria durch den Engel sie zu besuchen veranlafst wird (V. 36.). So hängt, wie Schleiermacher bemerkt hat [8]), diese ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verf. gerne anbringen wollte, dafs das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegenbe-

8) Ueber den Lukas, S. 23 f.

wegt habe; denn nur defswegen mufs diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und kommt auch der Engel nicht bälder zu ihr.

Nicht nur also der Besuch Maria's bei Elisabet und was dabei vorgefallen sein soll, fällt als unhistorisch hin, sondern auch, dafs Johannes nur ein halbes Jahr älter gewesen, als Jesus, dafs beider Mütter sich verwandt und ihre Familien befreundet gewesen, können wir auf den blofsen Bericht des Lukas hin nicht mit historischer Sicherheit behaupten, wenn es nicht noch von andern Seiten her bestätigt wird, wovon wir aber im weiteren Verfolge unserer Kritik vielmehr das Gegentheil finden werden.

Viertes Kapitel.

Geburt und erste Schicksale Jesu.

§. 31.

Die Schatzung.

In Bezug auf die Geburt Jesu stimmen die Relationen von Matthäus und Lukas darin überein, dafs sie beide dieselbe in Bethlehem erfolgen lassen; während aber der Letztere die näheren Umstände derselben ausführlich erzählt, gedenkt der Erstere des Factums nur gelegentlich, einmal anhangsweise auf dasselbe als etwas Nachfolgendes verweisend (1, 25.), das andremal voraussetzungsweise darauf zurückdeutend (2, 1.). Daher würden wir nach Matthäus glauben, die Geburt Jesu sei ohne alle auffallenden Ereignisse vor sich gegangen, deren doch Lukas mehr als Eines zu erzählen weifs, und namentlich scheinen bei jenem die Eltern Jesu als vorher schon in Bethlehem wohnhaft vorausgesetzt zu sein, da sie doch nach diesem erst durch ganz besondre Umstände dahin geführt werden. Sehen wir übrigens von dem letzteren Differenzpunkt für jetzt noch ab, da er erst später, wenn wir noch mehrere Data beisammen haben, seine Erledigung finden kann, so hat diefsmal die übrige Abweichung der beiden Darstellungen, da sie auf Seiten des Matthäus eigentlich in blofsem Stillschweigen besteht, kein so bedeutendes Moment, als ein Verstofs, welcher dem Lukas, wenn man ihn mit sich selbst und mit sonst bekannten Daten vergleicht, begegnet zu sein scheint. Diefs ist die Angabe,

dafs Jesu Eltern, welche sich sonst zu Nazaret aufgehalten, durch einen von Augustus um die Zeit, als Quirinus Statthalter von Syrien war, angeordneten Census zu der Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde, veranlafst worden seien (Luc. 2, 1. ff.).

Hier ist schon das schwierig, dafs die von Augustus befohlene ἀπογραφὴ (d. h. Einschreibung der Namen und Vermögensanschlag zum Behuf der Besteurung,) auf πᾶσαν τὴν οἰκουμένην bezogen wird (V. 1.). Dieser Ausdruck in seinem damals gewöhnlichem Sinne würde den *orbis Romanus* bezeichnen. Nun aber meldet kein Schriftsteller etwas von einem solchen von August ausgeschriebenen Generalcensus [1]), sondern nur von einzelnen, zu verschiedenen Zeiten angeordneten Provincialschatzungen ist die Rede. Hier lautet der alte Schlufs der orthodoxen Exegese, welchen auch noch Olshausen unbedenklich nachmacht: weil — uns — bekannt ist, dafs eine allgemeine Einschätzung des *orbis Romanus* unter August nicht stattgefunden: so kann — Lukas — durch das οἰκουμένη nicht nach seinem gewöhnlichen Sinne die römische Welt, sondern nur das jüdische Land haben bezeichnen wollen. Für die Möglichkeit hievon werden sofort Beispiele angeführt [2]), welche aber sämmtlich nichts beweisen; denn in allen diesen Stellen aus den LXX, dem Josephus und dem N. T. bezieht sich οἰκουμένη, in dem übertreibenden Sinne der Schriftsteller, auf die ganze bekannte Erde. Man mufs also hier schon einen Verstofs erkennen, indem unser Evangelist oder sein Gewährsmann ein, für

1) Auf christliche Schriftsteller, wie Cassiodor und Isidor, welche augenscheinlich dem Lukas nachsprechen, können sich für einen allgemeinen Census unter August nur ganz Unkundige oder Rathlose berufen.

2) Olshausen, S. 128.; Paulus, S. 172.; Kuinöl, Comm. in Luc. S. 316.

seinen auf die Eine Provinz beschränkten Gesichtskreis wichtiges Ereignifs sogleich als ein alle Welt betreffendes nahm, und defswegen überdiefs die Schatzung, welche nur für Judäa die erste war, als die πρώτη für die ganze römische Welt bezeichnete. — Dieser Anstofs findet sich bei Justin vermieden, indem er die Schatzung blofs auf Judäa bezieht [3]), was aber, wie bald erhellen wird, keineswegs mit Credner [4]) als eine auf historischer Nachricht, sondern nur auf einem Schlusse Justins oder seines Gewährsmanns ruhende Angabe zu betrachten ist.

Doch auch nur in Judäa allein konnte um die Zeit, in welche Lukas und Matthäus die Geburt Jesu setzen, ein römischer Census nicht wohl gehalten werden. Nicht allein nach Matthäus nämlich ist Jesus noch einige Zeit vor dem Tode Herodes des Grofsen geboren, da nach Matth. 2, 19. erst während des Aufenthalts Jesu in Aegypten Herodes starb: sondern auch Lukas sagt zwar nicht ausdrücklich, dafs Jesus noch unter Herodes I. geboren sei, doch geht er, wo von der Ankündigung der Geburt des Täufers die Rede ist (1, 5.), von den ἡμέραις Ἡρώδȣ τȣ̃ βασιλέως aus, und sechs Monate später läfst er die Geburt Jesu verkündigt werden, so dafs nach ihm Jesus, wie Johannes, wenn nicht gleichfalls noch vor, so doch kurz nach dem Tode Herodes I. geboren ist. Nach dessen Tode aber fiel (Matth. 2, 22.) die Provinz Judäa seinem Sohn Archelaus zu, welcher nach zehnjähriger Regierung von Augustus abgesetzt und verbannt wurde [5]),

3) Dial. c. Tryph. 78: ἀλλὰ ἀπογραφῆς ȣ̎σης ἐν τῇ Ἰȣδαίᾳ τότε πρώτης. Noch enger, aber ganz unverständig, beschränkt die Schatzung das Protev. Jac. c. 17, nämlich auf die Bewohner Bethlehems.

4) Beiträge zur Einleitung in das N. T. 1, S. 229. 34.

5) Joseph. Antiq. 17, 13, 2.

worauf erst Judäa zur römischen Provinz gemacht, von römischen Beamten verwaltet zu werden anfieng [6]. Nun müfste also der Census, von welchem hier die Rede ist, entweder noch unter Herodes d. Gr. selbst, oder in der ersten Zeit des Archelaus, und zwar durch einen römischen Beamten gehalten worden sein. Diefs ist äusserst unwahrscheinlich; denn in solchen Ländern, welche noch nicht *in formam provinciae* redigirt waren, sondern von *regibus sociis* verwaltet wurden, erhoben diese Fürsten die Steuern selbst, und bezahlten den Römern einen Abtrag [7], so auch in Judäa vor der Absetzung des Archelaus. Man hat zwar Mehreres aufgesucht, um wahrscheinlich zu machen, dafs Augustus ausnahmsweise schon unter Herodes einen Census in Palästina angeordnet habe. Paulus macht darauf aufmerksam, dafs in dem *rationarium imperii*, welches Augustus hinterliefs, auch die finanziellen Verhältnisse des ganzen Reichs enthalten waren, und um diese für Palästina genau zu ermitteln, habe er vielleicht durch Herodes eine Aufzeichnung veranstalten lassen. Weiter beruft man sich auf die Nachricht des Josephus, dafs aus Anlafs einer in dem Verhältnisse des Herodes zu Augustus einmal eingetretenen Störung dieser dem Ersteren gedroht habe, ihn von jetzt an den Untergebenen fühlen zu lassen [8], wozu es sehr gut passe, dafs er alsbald durch Verfügung eines Census sein Land wie eine Provinz behandelt habe; auf den Huldigungseid, welchen nach Josephus noch zu Lebzeiten des Herodes die Juden dem Augustus leisten mufsten [9], und darauf, dafs Augustus, weil er im Sinne hatte, nach Herodes

6) Ebendas. 17, 13, 5. und 18, 1, 1.

7) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 171.

8) ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph. Antiq. 16, 9, 3.

9) Ebendas. 17, 2, 4.

Tode seinen Söhnen die Gewalt zu beschränken, gar wohl in dessen letzten Jahren eine Schatzung könne angeordnet haben. Aus der ersten Zeit nach dem Tode des Herodes aber kann sich der Umstand darzubieten scheinen, dafs, während Archelaus in Angelegenheiten der Reichsnachfolge nach Rom gereist war, der römische Procurator Sabinus Jerusalem besetzt und die Juden auf jede Weise bedrängt hatte [10].

Einer ausführlichern Prüfung dieser, mehr oder weniger unhistorischen und willkührlichen Combinationen überhebt uns unser Evangelist durch den Zusatz, welchen er zu seiner *ἀπογραφὴ* macht, dafs sie nämlich vorgenommen worden sei *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίȣ*; denn von der Quirinischen Schatzung ist es nun notorisch, dafs sie nicht schon unter Herodes oder in der ersten Zeit des Archelaus stattfand, wohin nach Lukas selbst die Geburt Jesu fällt. Quirinus nämlich war damals noch nicht Proconsul von Syrien, sondern diese Stelle bekleideten in den letzten Jahren des Herodes Sentius Saturninus und nach ihm Quintilius Varus; erst längere Zeit nach des Herodes Tode trat Quirinus das syrische Proconsulat an. Dafs dieser einen Census in Judäa vorgenommen, ist aus Josephus gewifs [11], welcher aber zugleich bemerkt, er sei zu dessen Vornahme geschickt worden *τῆς Ἀρχελάȣ χώρας ὑποτελȣ̃ς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων* [12], also beiläufig zehn Jahre nach der Zeit, in welcher nach Lukas und Matthäus Jesus geboren sein müfste. Dafs aber Lucas diesen Census hier meint, erhellt aus der Vergleichung von A.G. 5, 37., wo er sagt, zur Zeit der *ἀπογραφὴ*, — ohne Zweifel dersel-

10) Ebendas. 17, 9, 3. 10, 1 ff.

11) Antiq. 18, 1, 1.

12) Ebendas. 17, 13, 5.

ben, von welcher im Evangelium die Rede gewesen — sei Judas der Galiläer aufgestanden: dieser aber empörte sich nach Josephus eben wegen jener Schatzung des Quirinus [13]). — Doch auch diesen so unläugbar scheinenden Widerspruch des Lukas gegen die Geschichte haben die Erklärer auf verschiedene Weise lösen zu können geglaubt. Die Beherztesten dadurch, dafs sie den ganzen zweiten Vers für eine schon frühzeitig in den Text gekommene Glosse erklärten [14]). Andere durch Aenderung der Lesart, und zwar die Einen am *nomen proprium*, indem sie entweder nach Tertullians Vorgang, welcher den Census geradezu dem Saturninus zuschreibt [15]), den Namen von diesem, oder von Quintilius, in den Text setzen [16]). Die Andern nehmen bei den übrigen Worten Aenderungen und Zusätze vor, — am leichtesten noch Paulus, welcher statt *αὕτη αὐτὴ* liest, und annimmt, schon unter Herodes I. habe Augustus aus den oben angegebenen Gründen die Anordnungen zu einem Census getroffen, und diese seien bereits so weit gediehen gewesen, um Jesu Eltern zu der Reise nach Bethlehem zu veranlassen; doch sei Augustus wieder begütigt worden, und so die Sache damals noch nicht durchgeführt, vielmehr *αὐτὴ ἡ ἀπογραφὴ* erst geraume Zeit später, unter Quirinus, gehalten worden [17]).

Solchen willkührlichen Aenderungen der Lesart ge-

13) Ebend. 18, 1, 1.

14) So z. B. Kuinöl, Comm. in Luc. p. 320. Wenn Olshausen, Comm. 1, S. 130., vermuthet, schon Lukas selbst möge in den Text des von ihm benützten Familienberichts diese Glosse hineingetragen haben: so baut er eine Erdichtung auf die andere, um — eine halbe Mafsregel herauszubringen.

15) Adv. Marcion. 4, 19, Opp. ed. Semler, Vol. 1, S. 261.

16) S. bei Winer, Realwörterbuch u. d. A. Quirinus.

17) a. a. O. S. 174 f.

genüber sind immerhin diejenigen Versuche höher zu zu stellen, welche ohne dergleichen, auf dem reinen Wege der Auslegung, zurechtzukommen unternehmen. Freilich mit Storr und Süskind πρώτη in diesem Zusammenhang für προτέρα zu nehmen, und es von einer Schatzung vor der Quirinischen zu verstehen [18]), ist grammatisch nicht weniger gewaltsam, als nach πρώτη — πρὸ τῆς einzuschieben [19]), unkritisch ist. Ebensowenig läſst sich mit Wetstein (z. d. St.) annehmen, daſs ein schon unter Herodes gegebenes Vorspiel des spätern Quirinischen Census, etwa der schon erwähnte Huldigungseid, nachmals mit jenem unter Einem Namen zusammengefaſst worden sei. Endlich, das ἡγεμονεύοντος in weiterem Sinne von der Function eines ausserordentlichen Steuercommissärs zu verstehen, in welchem Auftrag Quirinus vielleicht schon unter Herodes nach Judäa gesandt worden sei [20]), wird durch den Zusatz: Συρίας unmöglich gemacht, mit welchem verbunden jener Ausdruck nur das Proconsulat bezeichnen kann. Neuestens [21]) hat man geglaubt, den Lukas aus Justin berichtigen zu können, nach welchem Quirinus den Census nicht als ἡγεμὼν von Syrien, sondern als Ἰȣδαίᾳ πρῶτος γενόμενος ἐπίτροπος vornimmt [22]), was man nun so versteht, Augustus habe vielleicht schon unter Herodes den Quirinus, der damals noch bloſser Procurator gewesen, zu einer Zählung in Judäa beauftragt. Da zu Herodes und Archelaus Zeit noch kein römischer Procurator in Judäa war: so müſste Quirinus damals nur etwa in einem an-

18) Storr, opusc. acad. 3, S. 126 f. Süskind, vermischte Aufsätze, 63.

19) Michaelis, Anm. z. d. St. und Einl. in d. N. T. 1, 71.

20) Birch, de censu Quirini.

21) Credner, Beiträge zur Einl. in das N. T. 1, S. 230 ff.

22) Apol. 1, 34.

dern Lande dieses Amt verwaltet haben, und von da zu jenem vorübergehenden Geschäfte nach Judäa geschickt worden sein; aber die angeführten Worte Justins bezeichnen ihn so deutlich als Procurator gerade dieses Landes, dafs hier offenbar ein blofser Mifsverstand Justins stattfindet, der weit entfernt ist, zur Berichtigung unsres Lukas dienen zu können.

Also zu der Zeit, in welcher Jesus nach Matth. 2, 1. und Luc. 1, 5. 26. geboren ist, kann unmöglich der Census stattgefunden haben, von welchem Lukas 2, 1. f. spricht, und wenn jene Angaben richtig sind, so mufs diese nothwendig falsch sein. Aber könnte es sich nicht umgekehrt verhalten, und Jesus erst nach des Archelaus Verbannung, zur Zeit des Quirinischen Census geboren sein? Abgesehen auch von den Schwierigkeiten, in welche uns diese Annahme rücksichtlich der Chronologie des späteren Lebens Jesu verwickeln würde: so konnte ein römischer Census nach des Archelaus Verbannung unmöglich Jesu Eltern von dem galiläischen Nazaret in das judäische Betlehem rufen. Denn nur Judäa und was sonst zum Antheil des Archelaus gehört hatte, wurde römische Provinz und dem Census unterworfen; in Galiläa blieb Herodes Antipas als verbündeter Fürst, und diesem konnte kein in Nazaret Angesessener zur Schatzung nach Bethlehem gezogen werden. Da hienach unser Schriftsteller, um eine Schatzung zu bekommen, die Verhältnisse sich so denkt, wie sie nach Archelaus Absetzung waren, zugleich aber, um den Census auch für Galiläa gültig zu machen, das ungetheilte Reich, wie es unter Herodes d. Gr. war, voraussetzt: so setzt er offenbar Widersprechendes voraus, oder vielmehr er hat überhaupt nur eine äusserst trübe Vorstellung von den Zeitverhältnissen, indem er ja, wie wir uns erinnern müssen, die Schatzung nicht blos auf ganz Palästina, sondern selbst auf die ganze römische Welt sich erstrecken läfst.

Indefs, mit diesen chronologischen Anstöfsen sind die Schwierigkeiten der Angabe des Lukas noch nicht erschöpft, sondern es liegen dergleichen auch noch in der Art, wie nach ihm die Schatzung vorgenommen worden sein soll. Es heifst nämlich erstens, der Schatzung wegen sei Jeder gereist *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*, d. h. nach dem Zusammenhang an den Ort, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte. Diefs nun, dafs Jeder in seinem Stammorte sich einschreiben lassen mufste, fand allerdings statt bei jüdischen Aufzeichnungen, weil bei den Juden die Familien- und Stamm-Verfassung die Grundlage des Staates bildete; die Römer hingegen zogen bei den ihnen unterworfenen Völkerschaften dergleichen Partikularitäten nicht in Betracht, sondern nahmen den Census in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten vor [23]). Dafs aber die Römer, um weniger Anstofs bei den Juden zu erregen, die Form der jüdischen Einschreibungen beibehalten hätten, läfst sich nicht denken, weil dem Zwecke der Vermögenschätzung und Besteurung die Entfernung der Einzelnen von ihren Wohnorten und Bezirkshauptstädten gar zu sehr entgegen gewesen wäre [24]). Eher liefse sich daher mit Schleiermacher annehmen, die wahre Veranlassung, welche die Eltern Jesu nach Bethlehem führte, sei eine priesterliche Aufzeichnung gewesen, welche aber der Referent mit der ihm vorzugsweise bekannten römischen unter Quirinus verwechselt habe [25]). Allein, selbst diefs zugegeben, weicht der Widerspruch von dieser mifslichen Angabe des Lukas nicht. Er läfst mit Joseph auch die Maria eingeschrieben werden (V. 5.), da doch die Aufzeichnung nach jüdischer Sitte nur auf

23) Paulus a. a. O. S. 178.

24) Diefs weist Credner nach a. a. O. S. 234.

25) Ueber den Lukas, S. 35 f.

die Männer sich bezog [26]). Es bliebe also wenigstens diefs unrichtig, dafs Lukas auch der Maria zum Reisezweck giebt, sich am Stammort ihres Verlobten einschreiben zu lassen; oder wenn man diefs mit Paulus durch eine gezwungene Construction entfernt, so sieht man nicht, was Maria bewegen konnte, in ihren damaligen Umständen eine solche Reise zu unternehmen, da sie, sofern man nicht mit Olshausen [27]) u. A. die Hypothese, dafs sie eine in Bethlehem begüterte Erbtochter gewesen, aus der Luft greifen will, dort lediglich nichts zu schaffen hatte.

Unser Verf. freilich wufste gar wohl, was sie dort zu thun hatte, nämlich der Weissagung Micha 5, 1. gemäfs in der Davidsstadt den Messias zu gebären. Da er nun von der Voraussetzung ausgieng, dafs Jesu Eltern eigentlich zu Nazaret ihre Wohnung gehabt haben, so suchte er nach einem Hebel, um sie für die Zeit der Geburt Jesu nach Bethlehem in Bewegung zu setzen. Da bot sich weit und breit nichts als die berühmte Schatzung dar; nach dieser griff er um so unbedenklicher, je mehr ihm bei seiner dunkeln Vorstellung von den Verhältnissen jener Zeit die vielen Schwierigkeiten verborgen waren, welche in dieser Combination liegen. Steht es so mit seiner Notiz: so wird man K. Ch. L. Schmidt Recht geben müssen, wenn er sagt, durch die Versuche, die Angabe des Lukas von der ἀπογραφὴ mit der Chronologie in Einklang zu bringen, werde dem Referenten viel zu viel Ehre angethan; er habe die Maria nach Bethlehem hinübersetzen wollen, und da habe sich die liebe Zeit nach seinem Willen fügen müssen [28]). Um so auffallender ist es, dafs selbst noch die neueste Kritik des Matthäus-Evan-

26) Vgl. Paulus a. a. O. S. 179.; Kuinöl S. 321.

27) a. a. O. S. 43. 131.

28) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese 3, 1. S. 124.

geliums die historische Richtigkeit der in Frage stehenden Notiz des Lukas so entschieden voraussetzt, dafs sie es dem Matthäus zum Vorwurf macht, von den besondern Umständen nichts zu wissen, durch welche die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem geführt worden seien [29]. Gewifs hat in diesem Punkte Matthäus durch sein Schweigen sich weniger verredet, als Lukas durch seine, gelehrt scheinende, chronologische Notiz. Also weder einen festen Anhaltspunkt für die Chronologie der Geburt Jesu bekommen wir hier, noch auch einen Aufschlufs über die Veranlassung, welche seine Geburt gerade in Bethlehem herbeiführte. Läfst sich, — können wir hier schon sagen, — kein anderer Grund beibringen, warum Jesus in Bethlehem soll geboren worden sein, als der von Lukas angegebene: so haben wir gar keine Bürgschaft, dafs Bethlehem sein Geburtsort sei [30].

§. 32.

Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung.

Auf die einmal gewählte Grundlage, dafs Maria und Joseph als fremde Reisende der Schatzung wegen nach Bethlehem gekommen seien, trägt die Erzählung des Lukas die weiteren Züge folgerecht auf. Wegen des durch die Schatzung verursachten Zusammenflusses vieler Fremden in Bethlehem haben jene beiden im Hause des Gastfreundes keinen Raum, und müssen sich bequemen, in einem Stalle sich einzurichten, wo Maria sofort ihres Erstgeborenen entbunden wird. Aber das auf Erden un-

29) Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 68 ff. 158 f. S. dagegen Kern, über den Ursprung des Evang. Matth., in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, 2tes Heft, S. 115.

30) Vgl. Kaiser, bibl. Theologie 1, S. 230.

ter so unscheinbaren Umständen in's Dasein getretene Kind ist im Himmel hoch angesehen; ein Bote von da verkündet Hirten, welche nächtlich auf dem Feld ihre Heerden bewachen, die Geburt des Messias, und weist sie auf das Kind in der Krippe hin, welches sie, nachdem noch ein Chor himmlischer Heerschaaren mit einem Lobgesang eingefallen, aufsuchen und finden (2, 6 – 20.).

Noch weiter haben die apokryphischen Evangelien und die Tradition bei den Kirchenvätern die Geburt Jesu ausgeschmückt. Als nach dem *Protevangelium Jacobi* [1]) Joseph die Maria auf einem Esel nach Betlehem zur Schatzung führt, beginnt sie in der Nähe der Stadt bald traurig bald freudig sich zu gebärden, und giebt, hierüber befragt, die Auskunft, dafs sie (wie einst in Rebekkas Leibe sich zwei feindliche Nationen stiefsen, 1. Mos. 25, 23.) zwei Völker, das eine weinend, das andere lachend vor sich sehe, d. h. nach der einen Erklärung [2]) die zwei Theile von Israël, davon einem die Erscheinung Jesu (nach Luc. 2, 34.) εἰς πτῶσιν, dem andern εἰς ἀνάστασιν gereichen sollte; nach der andern aber das Volk der Juden, welche Jesum hernach verwarfen, und das der Heiden, welche ihn annahmen [3]). Als bald darauf Maria, wie es nach dem Zusammenhang und mehreren Lesarten scheint, noch ausserhalb Bethlehem, von Geburtswehen befallen wird, bringt sie Joseph in eine am Wege liegende Höhle, wo sie, während die ganze Natur feiernd stillesteht, von einer Lichtwolke verborgen, das Kind zur Welt bringt, und von herbeigerufenen Frauen auch nach der Entbindung noch als Jungfrau befunden wird. — Die Sage von der Geburt Jesu in einer Höhle kennen schon

1) Cap. 17 ff. Vgl. Historia de nativ. Mariae et de infantia Servatoris c. 13.

2) Fabricius, im Codex Apocryph. N. T. 1, S. 105. not. y.

3) Das zuletzt angeführte Apocryphum a. a. O.

Justin [4]) und Origenes [5]) und bringen sie mit der Nachricht des Lukas, dafs Jesus in einer φάτνῃ niedergelegt worden sei, so in Einklang, dafs sie in der Höhle eine Krippe sich befinden lassen, worin ihnen auch manche Neuere beistimmen [6]), während Andre lieber die Höhle selbst als φάτνη, in der Bedeutung von Futterstall, betrachten [7]). Für die Geburt Jesu in der Höhle beruft sich Justin auf die Weissagung Jes. 33, 16.: οὗτος (der Gerechte) οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς [8]), wie die *Historia de nativitate Mariae* etc. für die Angabe, dafs das am dritten Tage aus der Höhle in den Stall gebrachte Jesuskind vom Ochsen und Esel angebetet worden sei, auf Jes. 1, 3.: *cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui* [9]). In mehreren namhaften Apokryphen fallen zwischen den geburtshelfenden Frauen und den Magiern die Hirten aus; doch finden sie sich z. B. in dem *Evangelium infantiae arabicum*, wo ihnen, als sie, zur Höhle gekommen, Freudenfeuer anzündeten, das himmlische Heer erscheint [10]).

Nehmen wir nun die von Lukas erzählten Umstände der Geburt Jesu in supranaturalem Sinne, so ergeben sich mehrere Schwierigkeiten. Zuerst läfst sich billig fragen, welchem Zweck die Engelerscheinung dienen sollte [11])? Die nächste Antwort ist: die Geburt Jesu bekannt zu machen. Aber sie wird ja durch dieselbe so wenig bekannt,

4) Dial. c. Tryph. 78.
5) c. Cels. 1, 51.
6) Hess, Geschichte Jesu 1, S. 43. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 132.
7) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 182.
8) a. a. O. No. 70 und 78.
9) Cap. 14.
10) Cap. 4, bei Thilo, S. 69.
11) S. Gabler im neuest. theol. Journal 7, 4, S. 410.

dafs in das so nahe gelegene Jerusalem erst später die Magier die erste Kunde von dem neugeborenen Judenkönig bringen, und überhaupt in der weiteren Geschichte keine Spur eines solchen Vorfalls bei der Geburt Jesu sich findet. Kann demnach der Zweck jener ausserordentlichen Erscheinung nicht ihr Bekanntwerden in weiteren Kreisen gewesen sein, weil sonst Gott seinen Zweck verfehlt haben würde: so müfste man mit Schleiermacher annehmen, sie habe nur in der unmittelbaren Wirkung auf die Hirten selber ihr Ziel gehabt [12]). Dabei müfste man dann aber mit Schleiermacher und Olshausen [13]) voraussetzen, diese Hirten seien, wie jener Simeon, von messianischen Erwartungen besonders erfüllt gewesen, und diesen ihren frommen Glauben habe Gott durch jene Erscheinung belohnen und befestigen wollen. Aber weder von einer solchen Beschaffenheit der Hirten berichtet die Erzählung irgend etwas, noch wird eine bleibende Wirkung auf dieselben bemerklich gemacht; überhaupt erscheint der ganzen Darstellung zufolge nichts die Hirten Betreffendes als Zweck der Erscheinung, sondern lediglich die Verherrlichung und Bekanntmachung der Geburt Jesu als des Messias. Da aber das Letztere, wie schon bemerkt, nicht erreicht wurde, das Erstere aber rein für sich, wie jedes leere Gepränge, kein gotteswürdiger Zweck ist: so stellt dieser Umstand, auch abgesehen von dem, was gegen Engelerscheinungen überhaupt oben erinnert ist, einer supranaturalistischen Auffassung dieser Geschichte ein nicht unbedeutendes Hindernifs entgegen. — Eine weitere Schwierigkeit liegt noch in der Art, wie die Hirten zu dem Kinde gewiesen werden. Sie werden ein Kind finden, sagt ihnen der Engel, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend. Aber wo?

12) Ueber den Lukas, S. 33.

13) a. a. O. S. 132.

sollten sie vorher alle Stallungen des Orts durchsuchen? oder sollte sie durch ein zweites Wunder ein geheimer Zug des Geistes in der Dunkelheit der Nacht zu dem Kinde leiten [14])? Denn mit Olshausen noch dazu anzunehmen, die Hirten seien vielleicht eben die Eigenthümer der Höhle gewesen, und haben defswegen bei ihrer Rückkehr zu derselben das Kind antreffen müssen, heifst mit unnöthiger Inconsequenz den einen Fufs auf den Boden der natürlichen Erklärung setzen.

Diese ist denn freilich in ihren ersten Versuchen grob genug ausgefallen. So nahm Eck den ἄγγελος für einen Boten aus Bethlehem, welcher Licht bei sich hatte, das den Hirten in die Augen fiel, und den Lobgesang der Heerschaaren als ein Freudengeschrei mehrerer Begleiter dieses Boten [15]). Feiner und pragmatischer hat Paulus die Sache ausgesponnen. Maria, welche in einer Hirtenfamilie zu Bethlehem gastfreundliche Aufnahme gefunden hatte, erzählte, voll Hoffnung, wie sie war, den Messias zu gebären, auch den Gliedern dieser Familie davon, welche als Bewohner der Davidsstadt nicht unempfänglich dafür sein konnten. Als daher in der Nacht diese Hirten auf dem Felde sind und eine feurige Lufterscheinung erblicken, wie sie nach Berichten von Reisenden in jener Gegend nicht ungewöhnlich sind, so deuten sie diefs als eine Gottesbotschaft, dafs die fremde Frau in ihrem Futterstalle wirklich von dem Messias entbunden

14) Olshausen, a. a. O. S. 133.

15) In seinem Versuch über die Wundergeschichten des N. T., vgl. Gabler's neuestes theolog. Journal 7, 4, S. 411. Der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret hat auch hier an den Wundern der N. T.lichen Erzählung nicht genug Stoff für seine Lust zu natürlicher Erklärung, sondern er unternimmt es, auch die Fabeln der Apokryphen auf seine Weise zurechtzulegen.

worden sei, und als die Lichterscheinung sich ausbreitet und hin und her bewegt, so sehen sie hierin lobpreisende Engelschaaren. Heimgekehrt, finden sie ihre Erwartung durch den Erfolg bestätigt, und stellen nun das, was nur sie selbst als Sinn und Bedeutung jener Erscheinung vorausgesetzt hatten, morgenländisch als wirkliche Worte derselben dar [16].

Bei dieser Erklärung hängt Alles an der Voraussetzung, dafs die Hirten schon vorher etwas von den Erwartungen der Maria, den Messias zu gebären, gewufst haben; eben dieses aber ist der vollkommenste Widerspruch gegen den evangelischen Bericht. Denn erstlich, dafs ihnen der Stall zugehört habe, setzt dieser offenbar nicht voraus, wenn er, nachdem er die Entbindung der Maria in dem Stalle erzählt hat, zu den Hirten als zu etwas ganz Neuem und Fremdem, das mit jenem Stalle gar nicht zusammenhängt, in den Worten übergeht: *καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ*, statt deren bei jener Erklärung doch wenigstens *οἱ δὲ ποιμένες κ. τ. λ.* stehen müfste, so wie dann auch das nicht unerwähnt hätte bleiben dürfen, dafs die Hirten den Tag über in dem Stalle ab- und zugegangen und erst mit Anbruch der Nacht zum Hüten ausgezogen seien. Doch, auch diese Umstände vorausgesetzt, ist es von Paulus inconsequent, die Maria früher so schweigsam über ihre messianische Schwangerschaft vorzustellen, dafs sie Anfangs selbst dem Joseph dieselbe nicht entdecken will: nun aber mit Einem Male so geschwätzig, dafs sie, kaum angekommen, vor fremden Leuten die ganze Geschichte ihrer Erwartungen auskramt. Uebrigens widerspricht die Annahme, dafs die Hirten durch Maria selbst schon vor ihrer Niederkunft

16) a. a. O. S. 180 ff. Wie Paulus eine äussere Naturerscheinung, so nimmt Matthaei, Synopse der vier Evangelien, S. 3., eine innere Engelanschauung an.

von der Sache unterrichtet gewesen, auch dem weiteren Verfolg der Erzählung. Denn wie diese lautet, so bekommen die Hirten durch den erscheinenden Engel die erste Kunde von der Geburt des σωτὴρ, und zum Zeichen der Wahrheit dieser Kunde soll ihnen das neugeborne Kind in der Krippe dienen; hätten sie bereits durch Maria etwas von dem nächstens zu gebärenden Messias gewufst: so wäre ihnen schon die Lichterscheinung ein σημεῖον für jene Aussage der Maria, und nicht erst das Finden des Kindes ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit der Erscheinung gewesen. Auch das bleibt ein auffallendes Zusammentreffen, dafs gerade in der Geburtsnacht Jesu eine so ausserordentliche Erscheinung sich zeigt [17]; oder wenn nach Paulus dergleichen Phänomene in jenen Gegenden nicht selten sein sollen: so hat schon Schleiermacher darauf aufmerksam gemacht, dafs, je gewöhnlicher sie daselbst waren, desto nothwendiger Hirten, gewohnt, einen grofsen Theil des Jahrs im Freien zu übernachten, so weit mit denselben vertraut sein mufsten, um sie nicht für himmlische Zeichen besonderer Begebenheiten zu halten [18].

Dieser nach allen Seiten so schwierigen natürlichen Erklärung gegenüber kündigte Bauer eine mythische Auffassung an [19], kam aber in der That keinen Schritt über die natürliche Deutung hinaus, sondern wiederholte Zug für Zug die Paulus'sche Auslegung. Mit Recht setzte Gabler an dieser gemischt-mythischen Erklärung aus, dafs sie, wie die natürliche, zu viel Unwahrscheinliches häufe; einfacher erscheine Alles bei Annahme eines reinen, dogmatischen Mythus, wodurch auch mehr Harmonie

17) Gabler, a. a. O. S. 412.

18) Ueber den Lukas, S. 34.

19) Hebräische Mythologie, 2. Thl. S. 223 ff.

in diese christliche Urgeschichte komme, deren bisherige Stücke ja ebenfalls als reine Mythen haben ausgelegt werden müssen [20]). Demgemäfs erklärt nun Gabler die Erzählung aus der Zeitvorstellung, bei der Geburt des Messias müssen wohl Engel geschäftig sein. Nun habe man gewufst, dafs Maria in einer Hirtenwohnung entbunden worden war; diesen guten Hirten, habe man also geschlossen, müssen die Engel sogleich die Botschaft gebracht haben, dafs der Messias in ihrem Stalle geboren sei, und die Engel, die ja immer Gott preisen, müssen auch hier einen Lobgesang angestimmt haben. Anders, meint Gabler, konnte sich ein Judenchrist die Geburt Jesu, wenn er einige Data von derselben wufste, unmöglich denken, als sie hier gemalt ist [21]).

Auf merkwürdige Weise zeigt diese Gabler'sche Erklärung, wie schwer es hält, sich von der natürlichen Erklärungsweise völlig loszuwinden, und ganz zu der mythischen zu erheben; denn während der genannte Theologe ganz schon auf mythischen Boden getreten zu sein meint, steht er doch mit einem Fufse noch auf dem der natürlichen Auslegung. Einen Zug nämlich aus dem Berichte des Lukas nimmt er als historisch, welchen sein Zusammenhang mit unhistorischen Elementen und seine Angemessenheit an den Geist der urchristlichen Sage zu deutlich als blos mythischen bezeichnet, nämlich, dafs Jesus wirklich in einer Hirtenwohnung geboren sei, und eine Voraussetzung nimmt er aus der natürlichen Erklärungsweise auf, welche die mythische gar nicht dem Texte aufzudringen braucht, dafs die Hirten, welchen angeblich die Engel erschienen, Eigenthümer des Stalles, in welchem Maria gebar, gewesen sein sol-

20) Recension von Bauer's hebr. Mythologie in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 58 f.

21) Neuest. theol. Journal 7, 4, S. 412 f.

len. Was das Erste betrifft, mit welchem das Andere von selbst hinfällt, so beruht es auf derselben Maschinerie, durch welche Lukas mittelst der Schatzung die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem in Bewegung setzt. Nun wissen wir aber, wie es mit dieser Schatzung steht: sie fällt ohne Rettung vor der Kritik dahin, und mit ihr das auf sie gebaute Datum, dafs Jesus in einem Hirtenstalle geboren worden. Denn waren Jesu Eltern zu Bethlehem nicht fremd, und kamen sie nicht gerade bei einem grofsen Zusammenflufs von Fremden, wie er aus Gelegenheit eines Census stattfinden konnte, dahin: so ist kein Anlafs dazu mehr vorhanden, dafs Maria einen Stall zum Lokal ihrer Entbindung nehmen mufste. Aber ebenso stimmt andrerseits der Zug, dafs Jesus in einem Stalle geboren und zuerst von Hirten begrüfst worden sein soll, mit dem Geist der alten Sage so ganz überein, dafs es klar ist, wie sie veranlafst sein konnte, ihn rein zu erdichten. Schon Theophylakt deutet diefs richtig an, wenn er sagt, nicht zu Jerusalem den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche aller Bosheit voll waren, sei der Engel erschienen, sondern auf dem Felde den Hirten, wegen ihres einfachen, arglosen Wesens, und weil sie durch ihre Lebensweise Nachfolger der alten Patriarchen gewesen seien [22]). Auf dem Felde bei den Heerden hatte auch Moses die himmlische Erscheinung (2. Mos. 3, 1 ff.), und den Ahnherrn des Messias, David, hatte Gott, nach Ps. 78, 70 f. (vergl. 1. Sam. 16, 11.), aus den Hürden (bei Bethlehem) genommen, um sein Volk zu waiden. Ueberhaupt läfst die Mythologie der alten Welt Landleuten [23]) und Hirten [24]) am liebsten Gotteserscheinungen zu Theil werden; die Göttersöhne und grofsen Männer werden häu-

22) in Luc. 2. Bei Suicer 2, p. 789 f.

23) Servius ad Virg. Ecl. 10, 26.

24) Liban. progymn. p. 138, bei Wetstein S. 662.

fig unter Hirten erzogen [25]). In demselben Geiste der alten Sage ist auch die apokryphische Nachricht gedichtet, dafs Jesus in einer Höhle geboren sei, wodurch man an die Geburtshöhle des Zeus und anderer Götter erinnert wird [26]), wenn auch gleich die mifsverstandne Stelle Jes. 33, 16. die nächste Veranlassung dieses Zuges gewesen sein mag [27]). Die Nacht ferner, in welche die Scene verlegt wird, — wenn man nicht an rabbinische Vorstellungen denken will, nach welchen, wie die Erlösung aus Aegypten, so auch die durch den Messias bei Nacht vor sich gehen sollte [28]), — bildet den dunkeln Hintergrund, auf welchem sich die erscheinende *δόξα Κυρίȣ* um so glänzender ausnimmt, welche, wie sie die Geburt des Moses verherrlicht haben sollte [29]), so auch bei der seines höhern Nachbildes, des Messias, nicht fehlen konnte.

Einen Gegner hat die mythische Auffassung dieses Abschnitts namentlich an Schleiermacher gefunden [30]). Zwar, wenn er es unwahrscheinlich findet, dafs dieser Anfang von Luc. 2. eine Fortsetzung des Vorigen, und von demselben Verfasser mit diesem sei, weil die mehrfache Veranlassung, sich in lyrischen Ergüssen auszubreiten, wie z. B. bei der lobpreisenden Umkehr der Hirten V. 20., hier gar nicht so wie im ersten Kapitel benützt werde: so kann man ihm hierin wohl etwa beistimmen; wenn er aber daraus weiter folgert, dafs dieser Erzählung auch nicht ein vorwiegend dichterisches Gepräge zugeschrieben werden dürfe, indem dieses nothwendig

25) So Cyrus, nach Herod. 1, 110 ff. Romulus, nach Liv. 1, 4.

26) S. die Stellen bei Wetstein, p. 660 f.

27) Diefs ist die Ansicht Thilo's, Codex Apocr. N. T. 1, S. 383, not.

28) S. Schöttgen, a. a. O. 2, S. 531.

29) Sota, 1, 48: *Sapientes nostri perhibent, circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce* (Wetstein.)

30) Ueber den Lukas, S. 29 f.

mehr Lyrisches herbeigeführt haben würde: so beweist diefs nur, dafs SCHLEIERMACHER den Begriff derjenigen Poësie, welche hauptsächlich hieher gehört, nämlich der Poësie der Sage, nicht gehörig erfafst hat. Die Sagenpoësie ist mit Einem Worte eine objective Poësie, welche das Dichterische ganz in die erzählte Materie hineinlegt, und daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergiefsungen erscheinen kann, welche letzteren vielmehr nur die spätere Zuthat einer subjectiven, mehr bewufst und künstlerisch ausgeübten Poësie sind [31]. Allerdings also haben wir, wie es scheint, diese jetzt folgenden Abschnitte mehr in der ursprünglichen Form der Sage, während die Erzählungen des ersten Kapitels bei Lukas mehr das Gepräge der Umarbeitung durch ein dichtendes Individuum tragen; aber von historischer Wahrheit ist defswegen dennoch hier ebensowenig als dort etwas zu suchen. Daher kann es auch nur als Spiel eines luxurirenden Scharfsinns angesehen werden, wenn SCHLEIERMACHER weiterhin sogar die Quelle auszumitteln sich anheischig macht, aus welcher diese Erzählung in das Lukasevangelium gekommen sein möge. Dafs er als diese Quelle nicht die Maria annehmen will, obgleich in der Bemerkung V. 19., sie habe alle diese Reden im Herzen bewahrt, eine Berufung auf sie gefunden werden könnte, daran hat er zwar um so mehr Recht, als jene Bemerkung (worauf SCHLEIERMACHER keine Rücksicht nimmt), nur eine aus der Geschichte Jakobs und Josephs herübergenommene Phrase ist. Wie nämlich die Erzählung der Genesis von Jakob als Vater jenes Wunderkindes berichtet, dafs er, wenn Joseph von seinen vorbedeutenden Träumen erzählte und die Brüder ihn defswegen beneideten, dessen Reden nachdenklich im Herzen bewahrt habe: so giebt nun die Erzählung bei Lukas der Maria

31) Vgl. DE WETTE, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 116.

zu dem Ausserordentlichen, was sich mit ihrem Kinde zutrug, hier und unten 2, 51. die schickliche Stellung, dafs sie, während die Uebrigen in laute Bewunderung ausbrachen, was sie sah und hörte nachdenklich in sich aufgenommen und bei sich überdacht habe [32]). Wenn nun aber der genannte Theologe statt der Maria die Hirten als Quelle unsrer Erzählung bezeichnet, weil Alles aus dem Standpunkt nicht von jener, sondern von diesen erzählt sei: so ist es vielmehr aus dem Standpunkt der Sage erzählt, welche gleicherweise über beiden steht. Wenn Schleiermacher es unmöglich findet, dafs diese Erzählung eine aus Nichts zusammengeballte Luftblase sei: so mufs er unter dem Nichts die jüdischen und urchristlichen Ideen von Bethlehem als dem nothwendigen Geburtsorte des Messias, von dem Hirtenstande als dem des Verkehrs mit dem Himmel besonders gewürdigten, und von den Engeln, als den Vermittlern dieses Verkehrs, verstehen, Vorstellungen, welche wir unsrerseits unmöglich so gering anschlagen, sondern uns wohl denken können, wie sich aus denselben etwas, wie unsre Erzählung hier, gestalten konnte. Endlich, wenn er eine zufällige oder absichtliche Dichtung sich hier defswegen nicht denken zu können versichert, weil die Christen jener Gegend so leicht die Maria oder die Jünger über die Sache haben befragen können: so ist diefs doch zu sehr

32) Man vergleiche:

1. Mos. 37, 11 (LXX.): *Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα.* Und dazu die Rabbinen, bei Schöttgen, horae, I, 262.

Luc. 2, 18 f.: *καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, — — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὑτῆς.* 2, 5: *καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὑτῆς.*

im Style der alten Apologetik geredet, und setzt die in der Einleitung besprochene Ubiquität jener Personen voraus, welche doch unmöglich an allen den Orten berichtigend zugegen sein konnten, wo eine Neigung zu christlicher Sagenbildung sich regte.

Die Notiz von der Beschneidung Jesu Luc. 2, 21. rührt offenbar von einem solchen her, welcher, ohne von dieser Scene wirkliche Nachricht zu haben, nur in Gemäſsheit der jüdischen Sitte für gewiſs annahm, daſs dieselbe am achten Tage nach der Geburt in gewöhnlicher Weise stattgefunden, und nun, wie Paulus Phil. 3, 5. durch das *περιτομῇ ὀκταήμερος* für sich thut, auch diesen Moment im Leben eines israëlitischen Knaben an Jesu bemerklich machen wollte. Dabei ist der Contrast auffallend zwischen der ausführlichen Benützung und Ausmalung desselben Punktes im Leben des Johannes (1, 59. ff.) und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist, worin man mit Schleiermacher [33]) ein Zeichen finden kann, daſs wenigstens hier der Verfasser von Kap. 1. nicht mehr der Concipient ist. Bei diesem Stand der Sache erfahren auch wir für unsern Zweck aus dieser Angabe nichts, als was wir schon wissen konnten, nur noch nicht ausdrücklich zu bemerken Gelegenheit hatten, daſs nämlich die angebliche Bestimmung des Namens Jesu schon vor seiner Geburt auch nur zu der mythischen Einkleidung der Erzählung gehöre. Wenn nämlich in unserem Verse gesagt wird, der Name Jesus sei *κληθὲν ὑπὸ τȣ̃ ἀγγέλȣ πρὸ τȣ̃ συλληφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ*: so ist das hierauf gelegte Gewicht ein deutliches Zeichen, daſs diesem Zug der Erzählung ein dogmatisches Interesse zum Grunde liegt, welches denn kein anderes sein wird, als dasjenige, um dessenwillen

33) a. a. O. S. 27 f.

die Namen eines Isaak, Ismaël und Johannes als solche dargestellt wurden, welche vor der Geburt der betreffenden Kinder den Eltern geoffenbart worden seien [34]). Gewifs waren es also vielmehr ganz natürliche Gründe, welche die Eltern Jesu bewogen, ihm diesen, unter ihren Volksgenossen sehr gewöhnlichen Namen (יֵשׁוּעַ abgekürzt aus יְהוֹשֻׁעַ d. h. *ὁ Κύριος σωτηρία*) zu geben; weil aber dieser Name mit seinem später gewählten Berufe als Messias und *σωτὴρ* auf bedeutsame Weise zusammentraf, ein Zusammentreffen, das man unmöglich als Werk des Zufalls betrachten zu können glaubte, und weil es überhaupt schicklicher schien, den Namen des Messias durch göttlichen Rathschlufs, als durch menschliche Willkühr, bestimmt werden zu lassen: so wurde die Festsetzung desselben dem Engel übertragen, der ohnehin die Empfängnifs Jesu anzukündigen hatte.

§. 33.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Aegypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht.

Mit der bisher betrachteten Erzählung des Lukas über die Einführung des neugeborenen Messias in die Welt läuft bei Matthäus eine ziemlich verschiedene doch parallel (2, 1. f.). Auch sie nämlich hat zum Zweck, die feierliche Introduction des messianischen Kindes, die er-

34) Ist vielleicht auch an die rabbinische Meinung zu denken, dafs der Name des Messias schon vor Schöpfung der Welt vorhanden gewesen? Bereschith rabba, sect. 1, fol. 3, 3 (bei Schöttgen, horae, 2, S. 436.): *Sex res praevenerunt creationem mundi: quaedam ex illis creatae sunt, nempe lex et thronus gloriae; aliae ascenderunt in cogitationem (Dei) ut crearentur, nimirum Patriarchae, Israël, templum et nomen Messiae.*

ste, vom Himmel selbst übernommene Bekanntmachung seiner Geburt, und seine erste Aufnahme bei den Menschen zu beschreiben [1]). Nach beiden Erzählungen macht eine himmlische Erscheinung auf den neugeborenen Messias aufmerksam, welche nach Lukas ein Engel im Lichtglanz, nach Matthäus ein Stern ist. Gemäſs der Verschiedenheit des Zeichens sind auch die Subjecte, welchen es erscheint, verschieden: dort einfache Hirten, zu welchen der Engel spricht; hier orientalische Magier, welche das stumme Zeichen sich selbst zu deuten wissen. Beide Theile werden nach Bethlehem gewiesen: die Hirten durch die Worte des Engels selbst; die Magier nach eingezogener Erkundigung in Jerusalem, und beide huldigen dem Kinde; die Hirten durch Lobgesänge, die sie anstimmen, die Magier durch kostbare Geschenke aus ihrer orientalischen Heimath. Aber von hier an beginnen die beiden Erzählungen bedeutender zu divergiren. Bei Lukas geht Alles heiter aus: die Hirten kehren freudig wieder um, und dem Kinde geschieht kein Leid, sondern es kann zur gehörigen Zeit im Tempel dargestellt werden, und wächst sofort im Frieden auf; bei Matthäus hingegen nimmt die Sache eine tragische Wendung: da veranlaſst die Nachfrage der Magier in Jerusalem nach dem neugeborenen Judenkönig einen Mordbefehl des Herodes gegen die Kinder zu Bethlehem, welchem das Jesuskind nur durch schleunige Flucht in das benachbarte Aegypten entzogen wird, von wo es mit den Eltern erst nach des Herodes Tode wieder in das heilige Land zurückkehrt.

Wir haben also hier eine doppelte Introduction des messianischen Kindes, welche wir so stellen könnten, daſs die eine, durch den Engel, bei Lukas, die Geburt des Messias der nächsten Nähe, die andre, durch den Stern, bei

1) Vgl. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

Matthäus, der weiten Ferne habe ankündigen sollen. Allein, da nach Matthäus die Geburt Jesu erst durch den Stern auch in der nächsten Nähe, in Jerusalem, bekannt wird: so kann, wenn diese Erzählung historisch ist, jene andre bei Lukas, nach welcher die Hirten, was ihnen als Sache des ganzen Volks verkündigt war (V. 10.), mit Preifs gegen Gott weiter erzählten (V. 17. 20.), unmöglich richtig sein; so wie umgekehrt, wenn wirklich nach Lukas die Geburt Jesu durch einen Engel mittelst der Hirten der Gegend von Bethlehem bekannt gemacht worden war, es irrig sein mufs, dafs Matthäus erst später durch die Magier die erste Kunde davon in das nur 2—3 Stunden von Bethlehem entfernte Jerusalem [2]) gelangen läfst. Da wir nun aber die Erzählung des Lukas von der den Hirten geschehenen Verkündigung aus mehreren Gründen als unhistorisch erkannt haben: so bliebe insofern für die des Matthäus unverkümmerter Raum, und es ist sonach ihre historische Glaubwürdigkeit aus inneren Gründen zu untersuchen.

Unsere Erzählung beginnt ganz so, wie wenn es sich von selbst verstände, dafs Astrologen einen die Geburt des Messias ankündigenden Stern als solchen zu erkennen vermögen. Könnten wir hiebei zunächst uns darüber wundern, wie heidnische Magier aus dem Orient etwas von einem jüdischen König wissen konnten, dem sie eine religiöse Verehrung darzubringen hätten: so wollen wir uns hierüber einstweilen mit der Notiz bei Tacitus [3]) und Sueton [4]), dafs 70 Jahre später im Orient die Erwartung eines Weltherrschers aus dem jüdischen Volke verbreitet gewesen sei, beruhigen, um auf das Bedenklichere zu kommen, dafs es ja nach dieser Erzählung scheint, als

2) Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Bethlehem.
3) Histor. 5, 13.
4) Vespas. 4.

hätte die Astrologie Recht mit der Behauptung, dafs die Geburt grofser Männer und bedeutende Veränderungen der menschlichen Verhältnisse durch siderische Erscheinungen angezeigt werden, eine Meinung, welche längst in das Gebiet des Aberglaubens verwiesen ist. Man müfste also zu erklären suchen, wie jene trügerische Kunst in diesem einzelnen Falle Recht haben konnte, ohne dafs jedoch auf andre Fälle daraus geschlossen werden dürfte. Das nächste für den orthodoxen Standpunkt wäre, dafs man sich auf eine ausserordentliche Veranstaltung Gottes beriefe, welcher sich diefsmal, um die fernen Magier zu Jesu herbeizuziehen, ihren astrologischen Vorstellungen accommodirt, und den von ihnen erwarteten Stern habe erscheinen lassen. Aber mit dieser Auskunft verwickelt man sich in einen bedenklichen Handel. Denn ein solches Zusammentreffen des merkwürdigsten Erfolgs mit der astrologischen Prognose mufste nicht nur jene Magier selbst und ihre Landsleute, sondern auch die Juden und Christen, welche von der Sache erfuhren, in dem Vertrauen zu jener trügerischen Wissenschaft bestärken, und dadurch unberechenbaren Irrthum und Schaden stiften. Und dieses Aergernifs, wie leicht konnte es vermieden werden, wenn Gott, wie er ja nach der orthodoxen Ansicht auch sonst thut, durch Gesichte und Träume, auf welche nach V. 12. jene orientalischen Weisen gleichfalls bauten [5]), sie zu der Reise nach Judäa veranlafste. Ist es also nicht gerathen, eine ausserordentliche Veranstaltung Gottes hier einzumischen, und will man doch auch nicht annehmen, dafs nach dem ordentlichen Naturlauf mit bedeutenden irdischen Ereignissen astronomische Veränderungen zusammenzutreffen pflegen: so müfste man nur auf ein zufälliges Zusammentreffen in diesem einzelnen Falle sich berufen, womit aber, wie immer durch Be-

5) Vgl. Diog. Laërt., prooem.

rufung auf den Zufall, theils nichts gesagt, theils der supranaturalistische Standpunkt verlassen ist.

Doch nicht allein die falsche Kunst der Astrologen wird bei der orthodoxen Auffassung dieses Berichtes bestätigt, sondern auch eine falsche Auslegung einer Prophetenstelle. Denn wie die Magier, ihrem Sterne folgend, richtig gehen: so geben die Hohenpriester und Schriftgelehrten in Jerusalem, welche Herodes auf die Nachricht von der Ankunft und Absicht der Magier zu sich beruft, und nach dem Geburtsort des Judenkönigs fragt, der Stelle Micha 5, 1. die Deutung, der Messias müsse in Bethlehem geboren werden (V. 5. f.), und dieser Deutung entspricht der Erfolg. Das war aber doch nur eine Auslegung in der bekannten rabbinischen Weise, die Worte zu pressen. Denn abgesehen davon, ob unter dem מֹושֵׁל in der angeführten Stelle der Messias verstanden werden darf oder nicht, so bezeichnet doch nach dem ganzen Zusammenhang das Ausgehen des erwarteten Herrschers aus Bethlehem nicht ein Geborenwerden an diesem Orte, sondern nur die Abstammung von dem Davidischen Geschlecht, dessen alter Stammort Bethlehem war [6]). Sind also die Magier durch die rabbinische Exegese des Orakels richtig geführt worden: so hat eine falsche Auslegung diefsmal das Wahre getroffen, entweder durch anbequemende Veranstaltung Gottes, oder durch Zufall; worüber wie oben zu urtheilen ist.

Nach dem angegebenen Responsum des Synedriums beruft nun Herodes die Magier, und seine erste Frage ist nach der Zeit, wann ihnen der Stern erschienen sei (V. 7.)? Wozu brauchte er diefs zu erfahren? Der 16te Vers sagt es uns, nämlich um das Alter des messianischen Kindes darnach zu ermessen und also zu wis-

6) S. die gründliche Ausführung von Paulus, exeg. Handbuch, 1, a, S. 213 ff.

sen, wie weit herauf im Alter er die Kinder in Bethlehem umbringen lassen müsse, um unter ihnen auch das durch den Stern angezeigte zu treffen. Allein diesen Plan, durch Ermordung aller Kinder bis zu einem gewissen Alter das ihm fatale mitzutreffen, faſste ja Herodes erst, nachdem die Magier nicht, wie er gehofft hatte, zu ihm nach Jerusalem zurückgekommen waren, eine Täuschung, welche, wie aus seinem gewaltigen Zorn über dieselbe (V. 16.) erhellt, Herodes keineswegs vorherberechnet hatte. Vorher war nach V. 8. seine Absicht, sich durch die wiederkehrenden Magier das Kind, dessen Wohnung und übrige Verhältnisse so genau beschreiben zu lassen, daſs er es nachher nicht verfehlen, und ohne andre mitzumorden, aus dem Wege räumen lassen könnte. Erst als die Magier ausblieben, war er zu jener andern Maſsregel veranlaſst, zu deren Behuf er die Zeit, wann der Stern erschienen war, wissen muſste [7]). Wie glücklich daher für ihn, daſs er, auch ohne noch jenen Plan zu haben, doch gleich anfangs nach dieser Zeit sich erkundigte; aber auch wie unbegreiflich, daſs er dieses, was ihm bei seinem ersten Plane Nebensache war, gleich zu seiner ersten Frage (*καλέσας - ἠκρίβωσε κ. τ. λ.* V. 7.) und zur Hauptangelegenheit machte. War die Erkundigung nach der Zeit der ersten Erscheinung des Sterns Mittel zu dem Zwecke, die seit dieser Zeit in Bethlehem geborenen Kinder in Masse zu morden; hatte aber Herodes selbst diesen Zweck noch nicht, als er jenes Mittel wählte: so müſste ein höheres Bewuſstsein ihm dasselbe an die Hand gegeben haben, welches Bewuſstsein auf orthodoxem Standpunkt nur entweder Gott sein könnte, von welchem man dann sagen müſste, er habe dem Tyrannen jene

7) Treffend Fritzsche z. d. St.: — *comperto, quasi magos non ad se redituros statim scivisset, orti sideris tempore etc.*

Frage eingegeben, damit er nicht in der Ungewifsheit über das Alter des gesuchten Kindes geradezu alle Kinder zu Bethlehem [8]), auch die älteren, erwürgen möchte; oder der Teufel, — wenn nicht das Hineintragen übernatürlicher Maschinerie in den biblischen Text ebenso unerlaubt wäre als das von natürlicher. Ist es aber unerlaubt, und doch bei der orthodoxen Auffassung der Erzählung unvermeidlich: so ist diese Auffassung selbst unmöglich.

Das Zweite, was Herodes mit den Magiern verhandelt, ist, dafs er ihnen aufträgt, alles das königliche Kind Betreffende genau zu erkunden und ihm bei ihrer Rückkehr zu melden, damit auch er hingehen und dem Kinde seine Verehrung bezeigen, d. h. nach dem wahren Sinn, es sicher ermorden lassen könnte (V. 8.). Dafs eine solche Einleitung der Sache von dem schlauen Herodes schwer zu begreifen sei, ist längst bemerkt worden [9]). Von den Magiern konnte er nicht mit Sicherheit voraussetzen, dafs sie ihm, zumal er seinen bösen Willen so schlecht verborgen hatte, trauen würden, und jedenfalls mufste er fürchten, sie möchten, von Andern auf seine wahrscheinlich übeln Absichten mit dem Kinde aufmerksam gemacht, ihm keine Nachricht zurückbringen. Von den Eltern des Kindes konnte er vermuthen, dafs sie, wenn sie von seinem gefährlichen Interesse an demselben hörten, es durch Flucht in Sicherheit bringen würden; so wie endlich von denjenigen, welche in Bethlehem und der Umgegend messianische Erwartungen hegten, dafs sie durch die Ankunft der Magier nicht wenig in denselben bestärkt werden müfsten. Aus allen diesen

8) So vergröfsert findet sich die Sache bei Justin, Dial. c. Tryph. 78.

9) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 150 f. Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 82.

Gründen mufste Herodes entweder die Magier in Jerusalem aufhalten und indessen durch geheime Abgesandte das in dem kleinen Bethlehem leicht zu erfragende Kind, an welches sich so besondre Hoffnungen knüpften, aus dem Wege räumen lassen, oder er mufste den Magiern Begleiter mitgeben, welche das Kind, sobald es von jenen aufgefunden wäre, auf die sicherste Weise um das Leben brächten. Auch Olshausen findet diese Bemerkungen nicht ganz grundlos, und weifs sich gegen dieselben in letzter Instanz nur darauf zu berufen, dafs in der Geschichte aller Zeiten unbegreifliche Vergefslichkeiten vorkommen, welche eben nur zeigen, dafs eine höhere Hand die Geschichte lenke [10]. Auf diese höhere Hand mufs sich allerdings der Supranaturalist hier in der Art berufen, dafs er annimmt, Gott selber habe den sonst so klugen Herodes über die sicherste Mafsregel zu seinem Zwecke verblendet, um das messianische Kind vom frühzeitigen Untergange zu retten. Aber die andre Seite dieser göttlichen Veranstaltung ist, dafs nun statt des Einen viele andere Kinder sterben mufsten. Hiegegen wäre für den Fall nichts einzuwenden, wenn es erweislich auf andere Art nicht möglich gewesen wäre, Jesum einem, mit dem Erlösungszweck unvereinbaren, Schicksal zu entziehen. Aber wenn Gott einmal so übernatürlich eingriff, dafs er das Gemüth des Herodes verblendete und den Magiern später eingab, nicht mehr nach Jerusalem zurückzukehren: warum gab er diesen nicht gleich Anfangs ein, mit Umgehung Jerusalems geradezu nach Bethlehem zu reisen, wo dann die Aufmerksamkeit des Herodes nicht so unmittelbar erregt, und so vielleicht das ganze Unheil vermieden worden wäre [11]? Hiegegen bleibt auf

10) Bibl. Comm. 1, S. 76.

11) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, 155 f.

diesem Standpunkt nichts übrig, als im ganz alten Styl zu sagen, den Kindern sei es gut gewesen, so frühe umzukommen, weil sie so durch ein kurzes Leiden vielem Elende und namentlich der Gefahr entzogen wurden, sich mit den ungläubigen Juden an Jesu zu versündigen, weil sie nun die Ehre hatten, um Christi willen ihr Leben zu lassen und Märtyrer zu werden, u. s. w. [12]).

Die Magier ziehen jetzt von Jerusalem ab, bei Nacht, wie es scheint, in welcher die Orientalen gerne reisen; der Stern, den sie seit der Abreise aus ihrer Heimath nicht mehr gesehen zu haben scheinen, zeigt sich wieder, und zieht ihnen auf der Strafse nach Bethlehem voran, bis er endlich über dem Wohnhause des Kindes und seiner Eltern stehen bleibt. Von Jerusalem nach Bethlehem geht der Weg südlich; nun ist aber die wahre Bahn der beweglichen Sterne entweder von West nach Ost, wie die der Planeten und eines Theils der Kometen, oder von Ost nach West, wie bei einem andern Theile der Kometen [13]), und wenn auch von manchen Kometen die wahre Bahn nahezu von Norden nach Süden geht [14]), so wird doch bei allen diesen Sternen ihre eigene wahre Bewegung von der durch die tägliche Drehung der Erde hervorgebrachten scheinbaren, welche von Osten nach Westen geht, so weit überwogen, dafs in der kurzen Zeit der zwei- bis dreistündigen Reise nach Bethlehem nicht jene, sondern höchstens diese bemerkbar werden konnte. Doch auch diese Ortsveränderung der Sterne fällt bei einer kurzen Wanderung nicht so in die Augen, als die optische, welche durch die Ortsveränderung des Beobachters entsteht, vermöge welcher ein vor uns stehender Stern, wenn wir uns vorwärts bewegen, in's Endlose vor-

12) Stark, Synops. bibl. exeg. in N. T. p. 62.
13) Schubert, Lehrbuch der Sternkunde, S. 106. 173 f.
14) S. den zuletzt angeführten Ort.

anzugehen scheint, also auch nicht über einem bestimmten Hause stille halten, und dadurch einen Wanderer veranlassen kann, gleichfalls Halt zu machen; da vielmehr umgekehrt, erst wenn der Wanderer Halt macht, auch der Stern zum Stehen kommt. Hienach könnte es kein gewöhnlicher, natürlicher, sondern müſste nach der Annahme einiger Kirchenväter [16]) ein von Gott besonders zu diesem Behufe geschaffener Stern gewesen sein, welcher, von dem Schöpfer nach eigener Regel bewegt und zum Stillstand gebracht wurde. Allein ein wirklicher Stern in der eigentlichen Höhe und Sphäre der Sterne könnte er auch so nicht gewesen sein, da ein solcher, er mag bewegt und festgehalten werden wie er will, doch nach optischen Gesetzen niemals scheinen kann über einem einzelnen Hause unverrückbar stille zu stehen. Es müſste daher etwas niedriger über der Erde sich Hinbewegendes gewesen sein, und da haben etliche Kirchenväter und Apokryphen [17]) einen Engel angenommen, der nun freilich den Magiern auf ihrem Wege in Gestalt eines Sternes vorausfliegen und zu Bethlehem in mäſsiger Höhe über dem Hause der Maria Halt machen konnte; Neuere haben ein Meteor vermuthet [18]); Beides gegen den Text des Matthäus: Ersteres, weil es nicht die Art unserer Evangelien ist, etwas rein Uebernatürliches, wie eine Engelerscheinung, durch einen natürlichklingenden Ausdruck, wie ἀστὴρ, zu bezeichnen; Letzteres, weil ein bloſses Meteor für eine so lange Zeit, wie von dem Aufbruch der Magier aus ihrer fernen Heimath bis zu ihrer Ankunft in Bethlehem vergieng, nicht zureicht, wenn man nicht annehmen will, Gott habe für die Reise der Magier

16) z. B. Euseb. Demonstr. evang. 9. angef. bei Suicer, 1, S. 559.

17) Chrysostomus u. A. bei Suicer a. a. O., und das evang. infant. arab. c. 7.

18) S. bei Kuinöl, Comm. in Matth. S. 23.

von Jerusalem nach Bethlehem ein ganz neues und anderes Meteor geschaffen, als er ihnen in ihrer Heimath gezeigt hatte.

Von diesen Schwierigkeiten in Beziehung auf den Stern haben sich selbst manche orthodoxe Erklärer dermafsen gedrückt gefunden, dafs sie seinem Voranlaufen nach Bethlehem und seinem Stillstehen über einem Hause um jeden Preis zu entgehen versuchten. So hat namentlich die Süskind'sche Erklärung vielen Beifall gefunden, nach welcher das *προῆγεν* V. 9. nicht als *Imperfectum* ein sichtbares Vorangehen, sondern, gleich dem *Plusquamperfectum*, ein unsichtbares Vorangegangensein bedeutet, so dafs der Evangelist sagen wolle: der Stern, den die Magier im Morgenlande erblickt und seitdem nicht mehr gesehen hatten, kam plötzlich in Bethlehem über dem Hause des Kindes wieder zum Vorschein, er war ihnen also dahin vorangegangen [19]). Allein das heifst rationalistische Kunstgriffe auf das Gebiet der orthodoxen Exegese verpflanzen; denn dafs hier nicht blofs das *προῆγεν*, sondern auch das *ἕως ἐλθὼν κ. τ. λ.* das Vorangehen des Sterns als eine nicht schon vorher abgeschlossene, sondern erst noch vor den Augen der Magier sich verlaufende Begebenheit bezeichnet, das kann nur eine exegetische Willkühr verkennen, welche dann consequenterweise auch noch weiter gehen, und die ganze Erzählung auf das Gebiet des Natürlichen herüberziehen mufs. Ebenso, wenn Olshausen zwar einräumt, dafs ein Stern durch seinen Stand unmöglich ein einzelnes Haus bezeichnen könne, dafs daher die Magier das Haus des Kindes wohl haben erfragen müssen, und nur in kindlich naiver Weise auch den Ausgang wie den Anfang ihrer Reise auf den himmlischen Führer bezogen haben [20]),

19) Vermischte Aufsätze, S. 8.
20) Bibl. Comm. 1, S. 70.

so ist er damit auf den rationalistischen Standpunkt herübergetreten und liest natürliche Erklärungsgründe zwischen die Linien des biblischen Textes hinein, was er selbst an andern Stellen einem Paulus u. A. mit Recht übel nimmt.

Die Magier treten nun in das Haus, bezeugen dem Kinde ihre Verehrung und überreichen ihm Produkte ihrer Heimath als Geschenke (V. 11.). Man kann sich hiebei wundern, dafs der Ueberraschung nicht gedacht ist, welche es für diese Männer sein mufste, statt des erwarteten Prinzen ein Kind in ganz gewöhnlichen, vielleicht dürftigen Umständen zu finden [21]). So weit freilich darf man den Contrast nicht treiben, dafs man, wie gewöhnlich geschieht, die Magier das Kind im Stall und in der Krippe finden läfst; denn von diesen dem Lukas eigenthümlichen Angaben weifs Matthäus nichts, sondern spricht schlechtweg von einer *οἰκία*, in welcher das Kind sich befunden habe. — Sofort erfolgt die Warnung der Magier im Traum (V. 12.), von welcher wir, wie gesagt, nur wünschen möchten, dafs sie früher gekommen wäre, um durch Ablenkung der Magier von Jerusalem vielleicht das ganze folgende Blutbad zu ersparen.

Während nun Herodes noch auf die Rückkehr der Astrologen wartet, wird Joseph im Traume durch eine Engelerscheinung angewiesen, das messianische Kind sammt dessen Mutter nach dem benachbarten Aegypten in Sicherheit zu bringen (V. 13—15.). Diefs hat auf dem angenommenen Standpunkt keine Schwierigkeit, wohl aber die Weissagung, welche dadurch in Erfüllung gegangen sein soll, Hosea 11, 1.: מִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי. Denn wenn hier der Prophet Jehova sagen läfst: da Israël ein Knabe war, hatte ich ihn lieb, und aus Aegypten rief ich (ihn,) meinen Sohn: so darf auch dem orthodoxesten

21) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, 152 ff.

Erklärer noch so viel gesunder Blick zugemuthet werden, um einzusehen, dafs hier im zweiten Hemistich nicht von einem andern Subjecte die Rede sein könne, als von dem des ersten Hemistichs, nämlich dem Volk Israël, welches hier, wie auch sonst (z. B. 2. Mos. 4, 22.; Sirach 36, 14.), Sohn Gottes genannt, und dessen langvergangene Ausführung aus Aegypten unter Moses gemeint ist; dafs also keineswegs an den Messias und dessen künftigen Aufenthalt in Aegypten vom Propheten gedacht worden sei. Und doch, indem unser Evangelist V. 15. sagt, die Flucht Jesu nach Aegypten sei defswegen veranstaltet worden, damit jene Worte des Hosea erfüllt würden: so hat er diese als Weissagung auf Christus verstanden, mithin mifsverstanden. Die Olshausen'sche Doppelsinnigkeit, dafs die Prophetenstelle zunächst zwar auf das Volk Israël gehe, nichtsdestoweniger aber zugleich als Weissagung auf Christum gefafst werden könne, weil die Schicksale des leiblichen Israël Vorbilder der Schicksale Jesu seien [22], ist hier um so weniger anwendbar, als diese Vorbildlichkeit in unsrem Falle eine völlig äusserliche und geistlose wäre, indem nur das Formelle eines Aufenthalts in Aegypten auf beiden Seiten gleich, die näheren Verhältnisse aber, unter welchen das israëlitische Volk und das Kind Jesus sich daselbst aufhielten, ganz verschiedene gewesen sind.

Wie die Rückkehr der Magier sich so lange verzieht, dafs Herodes merken kann, sie haben nicht im Sinn, ihm Wort zu halten: erläfst er einen Mordbefehl gegen alle männlichen Kinder in und um Bethlehem, welche innerhalb der Altersklasse standen, in welche, nach den Angaben der Magier über die Zeit der Erscheinung des Sterns, auch der messianische Knabe gehören mufste (V. 16—18.). Wollen wir hier auch nicht viel Gewicht auf

22) a. a. O. S. 74.

die Bemerkung legen, dafs der bei aller Grausamkeit doch kluge Herodes schwerlich so in's Blinde hinein gewüthet haben würde, da er ja leicht erfahren konnte, dafs der Knabe, welchem so kostbare Geschenke gebracht worden waren, gar nicht mehr in Bethlehem zu finden war [23]): so sollte man doch jedenfalls erwarten, dafs von einer so ganz besonders empörenden Blutthat auch andre Schriftsteller uns etwas berichten würden [24]). Allein weder Josephus, welcher sehr ausführlich über Herodes ist, noch die Rabbinen, die ihm sonst alles Ueble nachsagen, erwähnen dieses Factums mit einem Worte. Diese setzen die Reise Jesu nach Aegypten zwar gleichfalls mit einer Mordscene in Verbindung, welche aber nicht von Herodes, sondern von dem König Jannäus veranstaltet worden sein und nicht Kinder, sondern Rabbinen betroffen haben soll [25]). Dabei liegt aber eine Verwechselung des ihnen aus der christlichen Tradition bekannten Datums mit einer früheren Begebenheit zu Grunde, da jener Jannäus schon 40 Jahre vor Christi Geburt starb [26]). Den herodischen Kindermord berührt nur der einzige Macrobius aus dem vierten Jahrhundert, doch in einem Zusammenhang, welcher deutlich zeigt, dafs ihm die von Herodes befohlne Ermordung seines Sohnes Antipater, der kein Kind mehr war [27]), mit dem bethlehemitischen Kindermord, der ihm von christlicher Seite bekannt geworden sein mochte, zusammenflofs [28]). Mag man nun auch durch

23) Schleiermacher, über den Lukas, S. 44 f.

24) S. Schmidt, a. a. O. S. 156.

25) Babylon. Sanhedr. f. 107, 2, bei Lightfoot, horae, S. 207.

26) S. Schöttgen, horae, 2, S. 533.

27) Joseph. Antiq. 17, 7.

28) Macrob. Saturnal. 2, 4: *Quum audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius est, Herodis porcum esse quam filium.*

die Erinnerung an die geringe Zahl von Knaben des bezeichneten Alters, welche in dem kleinen Bethlehem sich vorfinden mochten, das Auffallende jenes Stillschweigens zu vermindern suchen, und ferner bemerken, dafs unter den vielen Greuelthaten des Herodes diese That wie ein Tropfen im Meere verschwunden sei [29]): so ist hiebei das specifisch Abscheuliche des Hinwürgens wenn auch nur weniger unschuldigen Kinder übersehen, um dessen willen diese That, wenn sie wirklich vorgefallen war, schwerlich so ganz würde vergessen worden sein [30]). — Auch hiezu wird wieder eine Prophetenstelle (Jerem. 31, 15.), als eine, durch diesen Kindermord erfüllte Weissagung angeführt (V. 17. 18.), welche sich ursprünglich auf etwas ganz Andres, nämlich die Wegführung der Judäer nach Babylon, bezog, und in welcher an etwas in ferner Zukunft Liegendes auf keine Weise gedacht war.

Während sich nun das Jesuskind mit seinen Eltern in Aegypten aufhält, stirbt Herodes I., und Joseph wird durch einen, ihm im Traum erscheinenden Engel zur Rückkehr in die Heimath eingeladen, welche Rückkehr jedoch, weil auch Archelaus, das Herodes Nachfolger in Judäa, zu fürchten war, durch ein zweites Traumorakel näher dahin bestimmt wird, dafs Joseph nach Nazaret in Galiläa, in das Gebiet des milderen Herodes Antipas ziehen solle (V. 19—23.). Wir hätten somit in diesem Passus 5 ausserordentliche göttliche Veranstaltungen: nämlich einen ungewöhnlichen Stern und 4 Traumgesichte. Schon der Stern und das erste Traumgesicht hätten, wie oben bemerkt, nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit Nutzen in Eins zusammengethan werden können, so dafs entweder der Stern oder die Traumerscheinung gleich Anfangs die Magier von Jerusalem ab nach Bethlehem

29) S. Wetstein, Kuinöl, Olshausen z. d. St.
30) Fritzsche, Comm. in Matth. S. 93 f.

gewiesen hätte, wodurch das von Herodes verhängte Blutbad vielleicht wäre zu verhüten gewesen. Ein ganz entschiedener Ueberflufs ist es nun aber, dafs die beiden letzten Weisungen im Traum nicht in Eine verwandelt sind; denn was dem Joseph bei der letzten gesagt wurde, dafs er wegen des Archelaus nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazaret ziehen solle, das konnte doch wohl einfacher schon bei der vorangegangenen hinzugesetzt werden. Eine solche, bis zur Verschwendung gehende Nichtachtung der *lex parsimoniae* in Bezug auf das Wunderbare mufs man versucht sein, eher der menschlichen Meinung, als der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben.

Den falschen Auslegungen A. T.licher Stellen in diesem Abschnitt setzt sofort die Bemerkung im letzten Verse die Krone auf, durch die Ansiedlung der Eltern Jesu in Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Denn will man sich nicht muthlos in das Dunkel flüchten durch die Annahme, dafs dieses Orakel, welches sich mit denselben Worten im A. T. nicht findet, aus einem verloren gegangenen kanonischen [31]) oder apokryphischen [32]) Buche sei: so mufs man entweder den Evangelisten einer höchst willkührlichen Bezeichnung zeihen, wenn er nach den Einen die A. T.lichen Vorhersagungen, dafs der Messias verachtet sein werde, so ausgedrückt haben soll, er werde ein Nazaretaner, d. h. Bürger eines verachteten Städtchens heifsen [33]); oder mufs man ihn der gröbsten Entstellung des Sinnes und der gewaltsamsten Umformung der Worte beschuldigen, wenn er das Wort נָזִיר gemeint haben soll, durch welches, wenn es anders im A. T. vom Messias

31) So Chrysostomus u. A.

32) S. Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 115.

33) Kuinöl, ad Matth. p. 44 f.

vorkäme, dieser nur entweder als Nasiräer [34]), was übrigens Jesus nie war, oder als Gekrönter [35]), wie Joseph 1. Mos. 49, 26., keineswegs aber als ein in dem Städtchen Nazaret Aufwachsender bezeichnet wäre. Endlich auch bei der wahrscheinlichsten Deutung dieser Stelle, welche die Auctorität der von Hieronymus befragten Judenchristen für sich hat, dafs nämlich der Evangelist hier auf Jes. 11, 1. anspiele, wo der Messias נֵצֶר יִשַׁי (*surculus Jesse*) wie sonst צֶמַח, heifse [36]), — bleibt immer die gleiche Gewaltsamkeit, welche dem vom Messias gebrauchten *appellativum* eine ihm ganz fremde Beziehung auf das *nomen proprium* der Stadt Nazaret giebt.

§. 34.

Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Uebergang zur mythischen Auffassung.

Die vielen Anstöfse zu vermeiden, welche der supranaturalistischen Erklärungsweise dieses Abschnitts bei jedem Schritte hemmend in den Weg treten, verlohnte es sich wohl, eine andere Auslegung zu versuchen, welche, ohne Einmischung von etwas Uebernatürlichem, Alles nach physischen und psychologischen Gesetzen zu erklären vermöchte, wie sie am besten Paulus gegeben hat [1]).

Gleich der erste Anstofs, wie heidnische Magier aus dem fernen Orient etwas von einem zu gebärenden jüdischen König haben wissen können, wird dadurch weggeräumt, dafs man jene Männer zu auswärtigen Juden macht. Allein, wie es scheint, ganz gegen den Sinn des Evange-

34) S. Wetstein z. d. St.

35) Schneckenburger, Beiträge zur Einleit. in das N. T. S. 42.

36) Gieseler, in den Studien und Kritiken, 1831, 3. Heft, S. 588 f. und Fritzsche S. 104. Vgl. Hieron. ad Jesai. 11, 1.

1) a. a. O. S. 200 ff.

listen. Denn indem dieser den Magiern die Frage in den Mund legt: πῦ ἐςιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰυδαίων (V. 2.); so läſst er sie von den Juden sich unterscheiden, und was die Tendenz der ganzen Erzählung betrifft, so scheint die kirchliche Ansicht nicht so ganz Unrecht zu haben, wie Paulus meint, wenn sie diesen Besuch der Magier als das erste Bekanntwerden Christi unter den Heiden betrachtet. — Ferner ist nun nach dieser natürlichen Erklärung der eigentliche Reisezweck jener Männer nicht, den neugeborenen König zu sehen, und die Veranlassung ihres Zuges nicht der von ihnen beobachtete Stern: sondern sie reisen vielleicht in merkantilischer Absicht nach Jerusalem, und nur weil sie da und dort im Lande von einem neugeborenen König sprechen hören, fällt ihnen eine, kürzlich bemerkte, himmlische Erscheinung ein, und sie wünschen, gelegentlich das besprochene Kind selbst zu sehen. Dadurch wird freilich das Anstöſsige der Bedeutsamkeit, welche bei der gewöhnlichen Deutung der Erzählung die Astrologie bekommt, gemindert, doch nur auf Kosten der ungezwungenen Auslegung. Denn, wenn es auch angienge, aus μάγοις ohne Weiteres Kaufleute zu machen, so kann doch bei dieser Reise ihr Zweck kein merkantilischer gewesen sein, da bei ihrer Ankunft in Jerusalem ihre erste Frage nach dem neugeborenen Judenkönig ist, und sie sofort als Grund dieser Frage den im Morgenland gesehenen Stern, als veranlaſst durch diesen ihre jetzige Reise, und als Zweck derselben die dem Neugeborenen darzubringende Huldigung angeben (V. 2.: πῦ ἐςιν — εἴδομεν γὰρ — καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι —).

Der ἀςὴρ wird von dieser Erklärungsweise entweder zum natürlichen Meteor gemacht [2]), oder zum Kometen [3]), oder zu einer Constellation, d. h. einer Conjunction meh-

2) S. bei Kuinöl, p. 23.

3) Ebendas.

rerer Planeten, welcher, von Kepler aufgestellten Ansicht, neuerlich mehrere Astronomen und Theologen beigetreten sind [4]). Die Hauptfrage ist hiebei, ob das im Text angegebene Voranlaufen des ἀςὴρ, nebst seinem Stillestehen über einem Hause, bei dieser Ansicht von demselben leichter erklärlich werde? Von den beiden ersteren Auffassungsweisen ist schon oben in dieser Beziehung die Rede gewesen. Bei der Fassung des ἀςὴρ als Constellation wird das προάγειν (V. 9.) entweder von dem Auseinandertreten der bis dahin beisammen gestandenen Planeten gedeutet [5]): allein im Texte ist von keinem Auseinandergehen der Theile der Erscheinung, sondern von einem Vorwärtsgehen der ganzen Erscheinung die Rede; oder man nimmt das Süskind'sche *Plusquamperfectum* zu Hülfe, und stellt sich vor, die Constellation, welche die Magier in dem Thal zwischen Jerusalem und Bethlehem nicht haben sehen können, habe sich ihnen bei der Annäherung zu Bethlehem mit Einemmale wieder gezeigt, und zwar über dem Wohnort des Kindes hin stehend [6]). Denn das ἐπάνω ȣ̃ ἦν τὸ παιδίον (V. 9.) soll nur überhaupt den Wohnort, nicht das Wohnhaus des Kindes und seiner Eltern bedeuten. Wir geben diefs zu; aber indem der Evangelist gleich folgen läfst: καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, so wird eben hiedurch der Wohnort näher als das Wohnhaus bestimmt, so dafs diese Erklärung nur aus dem vergeblichen Bestreben entstanden sich zeigt, das Wunderbare aus der evangelischen Erzählung zu entfernen. — Das Merkwürdigste bei der Deutung des ἀςὴρ auf eine Constellation ist nun aber, dafs man durch dieselbe einen festen Punkt in der beglaubigten Ge-

4) Kepler, in mehreren Abhandlungen; Münter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie, 2. Bd. S. 399 ff.

5) S. bei Olshausen S. 69.

6) Paulus a. a. O. S. 202. 221.

schichte gefunden zu haben meint, an welchen man die Erzählung des Matthäus anknüpfen könne. Nach KEPLER's, von IDELER [7]) berichtigter Berechnung nämlich fand drei Jahre vor Herodes Tod eine Conjunction des Jupiter und Saturn im Zeichen der Fische statt, und diese, wie sie in jenem von den Astrologen auf die Juden bezogenen Zeichen auf dieselbe Weise beiläufig alle 800 Jahre wiederkehrt, hatte nach des Juden Abarbanel Berechnung auch drei Jahre vor der Geburt des Moses stattgefunden: so dafs sich gar wohl an diese Constellation zu Herodes Zeit Erwartungen des zweiten grofsen Retters der Nation anknüpfen, und babylonische Juden zur Nachfrage veranlassen konnten [8]). Dafs nun aber der von Matthäus erwähnte Stern eben jene Planetenconjunction gewesen sei, wird theils durch die Unsicherheit des Geburtsjahrs Jesu precär, theils passen Züge der evangelischen Erzählung nicht dazu, wie das προῆγεν und ἔςη, so wie, dafs die Magier als Nichtjuden bezeichnet sind; so dafs, so bald wir auf irgend ein anderes Datum stofsen, welches unsrer Erzählung bei Matthäus ähnlicher sieht, als diese Constellation, wir jenes und nicht diese als die Grundlage derselben vorauszusetzen berechtigt sind.

Die Anstöfse wegen der falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen werden auf diesem Standpunkte dadurch entfernt, dafs eine falsche Auslegung von Seiten der N. T.lichen Schriftsteller geradezu in Abrede gezogen wird. Die Weissagung des Micha soll eben nur das Synedrium auf den Messias und sein Geborenwerden in Bethlehem gedeutet, Matthäus aber diese Deutung mit keinem Worte gebilligt haben [9]). Allein, da Matthäus weiter erzählt, wie der Erfolg der Auslegung des Synedriums entsprochen habe:

7) a. a. O.

8) PAULUS a. a. O. S. 205 f.

9) Ders. S. 202. 219 f.

so ist darin eine factische Billigung dieser Auslegung enthalten. Eigen geht Paulus mit der Stelle aus Hosea zu Werke. Nur abwehren wolle Matthäus durch Anführung derselben den Anstofs, welchen palästinische Juden daran nehmen konnten, dafs der Messias das heilige Land einst verlassen habe, indem er darauf aufmerksam mache, dafs auch jener Erstgeborene Gottes in andrem Sinne (das jüdische Volk) aus Aegypten geholt worden sei, wefswegen sich Niemand daran stofsen dürfe, dafs auch bei diesem Sohne Gottes (dem Messias) eine solche Reise in das unheilige Ausland stattgefunden. Allein von einem solchen blos negativen, abwehrenden Zwecke der angeführten A. T.lichen Weissagungen ist in der ganzen Stelle keine Spur [10]), vielmehr haben diese Anführungen durchaus die positive Absicht, die Messianität Jesu dadurch zu begründen, dafs messianische Weissagungen als an ihm in Erfüllung gegangen nachgewiesen werden. — Dafs ebenso vergeblich in Bezug auf die beiden andern in unsrem Abschnitt citirten Weissagungen das πληρωθῆναι zur blofsen Analogie und Anwendbarkeit zu verflüchtigen gesucht werde, bedarf keiner weitern Ausführung.

Die mehrfachen Weisungen endlich, welche die Personen unserer Erzählung durch Traumerscheinungen bekommen, werden auf dem gegenwärtigen Standpunkte sämmtlich psychologisch aus vorangegangenen Erkundigungen und Gedanken der Wachenden erklärt. Diefs scheint zwar bei der letzten Erscheinung dieser Art, V. 22., durch den Text selbst an die Hand gegeben, indem es hier heifst, Joseph habe gehört, dafs Archelaus Herr von Judäa geworden sei, und habe sich daher gefürchtet, dorthin zu gehen; hierauf erst sei ihm eine hö-

10) Später knüpften sich zwar an diese ägyptische Reise Jesu jüdische Lästerungen, aber ganz anderer Art, von welchen im folgenden Kapitel die Rede werden wird.

here Weisung im Traume zugekommen. Dennoch ist auch hier, wenn man genauer zusieht, das im Traume Mitgetheilte etwas Neues und nicht aus dem Wachen herübergenommen; nämlich nur das Negative, dafs wegen des Archelaus eine Niederlassung in Bethlehem nicht wohl rathsam sei, war dem Joseph im Wachen gegeben: das Positive, dafs er nach Nazaret ziehen solle, wird erst im Traum hinzugefügt. Bei den übrigen Traumerscheinungen unseres Abschnitts aber ist es geradezu Interpolation des Textes, wenn man sie auf die bezeichnete Weise erklären will. Denn sowohl dafs Herodes dem Kinde nach dem Leben trachte, als, dafs er nun gestorben sei, läfst der Text dem Joseph erst durch den Traum bekannt werden; so wie auch die Magier kein Mifstrauen gegen Herodes haben, bis der Traum sie vor ihm warnt.

Wenn hienach die Auffassung der Matth. 2. erzählten Vorgänge als natürlicher dem Sinne des Berichts entschieden zuwider ist, in ihrem ursprünglichen Sinne genommen aber die evangelische Erzählung bis zum Abenteuerlichen Uebernatürliches, und Unwahrscheinliches bis zum Unmöglichen enthält: so mufs man zum Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung, und zu der Vermuthung geführt werden, dafs wir hier etwas Sagenhaftes vor uns haben. Von dieser mythischen Auffassungsweise sind aber auch hier die ersten Versuche so ungeschickt ausgefallen, dafs sie über die Sphäre der natürlichen Erklärung, welche sie überfliegen wollten, in der That nicht hinausgekommen sind. Der Verfasser einer schon öfters angeführten Abhandlung über die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas [11]) glaubt das ursprünglich Geschichtliche und die sagenhaften Zu-

11) In Henke's Magazin 5, 1, 171 ff. Auf etwas Aehnliches läuft auch die Ansicht von Matthaei, Religionsgl. der Apostel, 2, S. 422 ff. hinaus.

thaten der Erzählung auf folgende Weise scheiden zu können. Historisch, meint er, möge sein, dafs, bei der allgemeinen Erwartung des Messias in jener Zeit, einigen arabischen Juden, die sich mit Astronomie beschäftigten, ein Komet aufgefallen war, dessen von ihnen angenommene Beziehung auf den Messias sie zu einer Reise nach Jerusalem, wo sie Herodes zu sich kommen liefs, und von da nach Bethlehem veranlafste; wobei nun aber das Vorangehen und Stehenbleiben des Sterns mythische Zuthat sei. In Bethlehem, wo vielleicht gerade kein anderes neugebornes Kind war, fanden sie das der Maria, welches sie jedoch seines armseligen Zustandes wegen nicht für das messianische erkannten, sondern, nachdem sie ihm aus Mitleid Einiges von ihren Schätzen geschenkt, auf einem andern Wege zurückreisten, indem sie es nicht für der Mühe werth hielten, dem Herodes von ihrem vergeblichen Gange Rapport zu erstatten. Weil nun aber der Sohn der Maria sich später als Messias auswies, so drehte sich die Erzählung: der Stern mufste ihnen den Weg zu ihm gezeigt haben, sie selbst huldigend vor dem Kinde niedergefallen sein, und ein Engel sie gewarnt haben, nicht mehr zu Herodes zurückzukehren. Dafs Herodes sofort Kinder in Bethlehem morden liefs, und Joseph, davon unterrichtet, nach Aegypten floh, ist wieder historisch; nur die darauf angewendeten A. T.lichen Stellen und die Engelerscheinungen sind späterer Zusatz. — Schon etwas mehr glaubte Krug [12]) auf Rechnung der Sage schreiben zu müssen. Arabische Kaufleute, meint er, welche zufällig nach Bethlehem kamen, lernten Jesu Eltern als bedürftige Fremde kennen (nach Matthäus sind Jesu Eltern in Bethlehem nicht fremd), beschenkten sie, wünschten ihnen viel Gutes für ihr Kind, und reisten

12) Ueber formelle oder genetische Erklärungsart der Wunder. In Henke's Museum, 1, 3, 399 ff.

weiter. Wie Jesus später als Messias sich geltend machte, erinnerte man sich jener Begebenheit, und schmückte sie mit Stern, Traumerscheinung und glaubiger Huldigung aus. Auch die Erzählung von der Flucht nach Aegypten und dem Bethlehemitischen Kindermord schlofsen sich an, weil man eine Wirkung jenes Vorfalls auf den Herodes voraussetzte, der vielleicht um jene Zeit aus andern Ursachen in Bethlehem einige Familien umbringen liefs, wie auch Jesus vielleicht später zu andern Zwecken in Aegypten war.

Bei dieser, wie bei der reinnatürlichen Erklärungsart, bleiben also die Facta der Ankunft einiger Orientalen, der Flucht nach Aegypten und der Blutscene in Bethlehem stehen, entkleidet jedoch von allem wunderhaften Schmucke, welcher sie in der evangelischen Erzählung umgiebt. So sollen nun diese Facta begreiflich sein, und gar wohl sich haben zutragen können. In der That aber werden sie dadurch unbegreiflicher, als selbst bei der orthodoxen Erklärungsart. Denn mit dem übernatürlichen Schmucke ist jenen Thatsachen zugleich alles Motivirende genommen, und sie schweben völlig in der Luft. Wie die Orientalen in ein Verhältnifs zu Jesu Eltern und dem Kinde kommen, ist in der Erzählung des Matthäus vollständig motivirt: bei der zuletzt ausgeführten Erkläarungsweise aber bleibt es ein wunderlicher Zufall. Das Blutbad zu Bethlehem hat in der evangelischen Geschichte seine bestimmte Veranlassung: hier aber begreift man nicht, wie Herodes dazu gekommen sein soll, es zu veranstalten, und ebenso steht die Reise Jesu nach Aegypten, so dringend begründet bei Matthäus, bei dieser Ansicht ganz unerklärlich da. Man kann zwar sagen: diese Begebenheiten werden in der Wirklichkeit ihre hinreichenden Veranlassungen gehabt haben, nur dafs Matthäus diesen natürlichen Zusammenhang verschwiegen und einen andern wunderhaften an die Stelle gesetzt hat. Al-

lein der Schriftsteller oder die Sage, wenn sie Begebenheiten mit ganz falschen Motiven und Nebenumständen zu umgeben im Stande sind: so vermögen sie auch die Begebenheiten selbst zu erdichten, und diefs wird um so wahrscheinlicher, je klarer sich nachweisen läfst, wie die Sage, auch ohne dafs irgend etwas dergleichen wirklich vorgefallen war, ein Interesse haben konnte, es als so vorgefallen darzustellen. Diefs läfst sich aber kaum bei einem evangelischen Abschnitt einleuchtender machen, als eben bei dem unsrigen.

§. 35.

Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch.

In naiver Weise haben mehrere Kirchenväter auf den wahren Schlüssel der Erzählung von den Magiern und ihrem Sterne hingewiesen, indem sie, um zu erklären, woher jene heidnischen Astrologen von einem Stern des Messias haben wissen können, die Vermuthung aufstellten, sie mögen wohl aus den Weissagungen des heidnischen Propheten Bileam, dessen Orakel von dem aus Jakob aufgehenden Sterne auch bei Moses sich finde, geschöpft haben [1]). Mit richtiger Einsicht hat daher K. Ch. L. Schmidt an der Paulus'schen Auslegung dieses Abschnitts besonders diefs getadelt, dafs sie keine Rücksicht auf den Stern nehme, welcher sich, nach jüdischer Erwartung, bei der Erscheinung des Messias zeigen sollte. Und doch, setzt er hinzu, ist in keinem Andern Heil, ist auch kein andrer Name da, wodurch dieser Erzählung könnte geholfen werden [2]). Nämlich die Weissagung Bileams 4. Mos. 24, 17. von einem Stern aus Jakob war

1) Orig. c. Cels. 1, 60. Ebenso Auctor op. imperf. in Matth. bei Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. p. 807 ff.

2) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

allerdings die Veranlassung, — freilich nicht, wie die Kirchenväter glaubten, dafs wirklich damals Magier einen erschienenen Stern für den des Messias erkannten und defshalb nach Jerusalem reisten, wohl aber, dafs die Sage bei Jesu Geburt einen Stern erscheinen und von Astrologen als den des Messias erkannt werden liefs. Die dem Bileam in den Mund gelegte Weissagung bezog sich ursprünglich auf irgend einen glücklichen und siegreichen israëlitischen Regenten; sie scheint aber frühzeitig eine messianische Deutung erhalten zu haben. Sollte auch die Uebersetzung des Targum Onkelos: *surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur ex Israële* nichts beweisen, da hier das *unctus* als Parallele des *rex* vielleicht auch einen gewöhnlichen König bedeuten könnte: so haben doch nach Aben Esra's Zeugnifs [3]) und den von Wetstein und Schöttgen angeführten Stellen [4]) manche Rabbinen die Weissagung auf den Messias bezogen. Auch der Name Bar Cochba, welchen der bekannte Pseudomessias unter Hadrian führte, war mit Rücksicht auf die messianisch gedeutete Weissagung des Bileam gewählt.

Ihrem ursprünglichen Sinn nach spricht zwar die bezeichnete Stelle von keinem wirklichen Sterne, sondern vergleicht nur den zu erwartenden Fürsten Israëls mit einem solchen, und so wird sie auch noch von dem angeführten Targum ausgelegt; bald aber machte der steigende Glaube an Astrologie, vermöge dessen man jede merkwürdige Begebenheit durch siderische Veränderungen angezeigt sich dachte, dafs man den Spruch des Bileam nicht mehr bildlich, sondern eigentlich von einem Stern verstand, der zur Zeit des Messias am Himmel erscheinen sollte. Was die Verbreitung des astrologischen Glau-

3) In loc. Num. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 152.): *Multi interpretati sunt haec de Messia.*

4) Wetstein z. d. St., Schöttgen, horae, 2, S. 151 f.

bens um die Zeit Jesu betrifft, so glaubte man z. B. die künftige Gröfse des Mithridates durch einen, in den Jahren seiner Geburt und seines Regierungsantritts erschienenen Kometen vorbedeutet [5]), und ein bald nach J. Cäsars Tod beobachteter Komet wurde in genaue Beziehung zu diesem Ereignifs gesetzt [6]). Dafs diese Vorstellungsweise auch auf die Juden von Einflufs war, erhellt daraus, dafs wenigstens spätere jüdische Schriften zur Zeit von Abrahams Geburt einen ausgezeichneten Stern erscheinen lassen [7]). Von hier aus lag es denn nahe, auch die Geburt des Messias durch einen Stern verkündet sich zu denken, zumal ein solcher in dem messianisch gedeuteten Bileamsorakel bereit lag. Wirklich machten die Juden diese Combination; denn rabbinische Vorstellung ist es wenigstens, dafs zur Zeit der Geburt des Messias ein Stern im Osten erscheinen und längere Zeit sichtbar sein werde [8]). Wie mit dieser einfacheren jüdischen Vorstel-

5) Justin. Hist. 37, 2.

6) Plin. H. N. 2, 23.

7) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (bei Wetstein): *qua hora natus est Abrahamus, pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis.* Nach einer arabischen Schrift, Maallem betitelt, wird dieser die Geburt Abrahams vorbedeutende Stern von Nimrod im Traum gesehen. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 1, S. 345.

8) Testamentum XII Patriarcharum, test. Levi, 18 (Fabric. Cod. pseud. V. T. p. 584 f.): καὶ ἀνατελεῖ ἄςρον αὐτȣ (des messianischen ἱερεὺς καινὸς) ἐν ȣρανῷ, — φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (bei Schöttgen 2, S. 531): *Et prodibit stella ab oriente, quae est stella Messiae, et in oriente versabitur dies XV.* Vgl. Sohar Genes. f. 74. bei Schöttgen 2, 524, und einige andere Stellen, welche Ideler nachweist im Handbuch der Chronologie, 2. Bd. S. 409. Anmerk. 1. und Bertholdt, Christologia Judaeor. §. 14.

lung, dafs zur Zeit des Messias überhaupt ein Stern erscheinen werde, unsre Erzählung im Matthäus verwandt ist: so mit jenen übertreibenden Schilderungen des zu Abrahams Zeiten erschienenen Gestirns die apokryphischen Beschreibungen des Sterns, der Jesu Geburt verkündigt haben sollte [9]. Offenbar also verhält es sich mit dem bei Jesu Geburt nach Matthäus erschienenen Stern so, wie schon K. Ch. L. Schmidt [10], mit welchem neuestens auch Fritzsche übereinstimmt, es dargestellt hat. Wie Sterne überhaupt immer die Vorläufer grofser Begebenheiten sind: so, dachten die Juden zur Zeit Jesu, müsse nach 4. Mos. 24, 17. auch des Messias Geburt durch einen Stern voraus verkündigt werden. Die neuen Christen aus den Juden aber konnten ihren Glauben an Jesum als den Messias vor sich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen, dafs sie alle Attribute, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias lieh, an ihrem Jesus als verwirklicht nachzuweisen sich bemühten, was um so argloser und unwidersprochener geschehen konnte, je weiter man sich von dem Zeitalter Jesu entfernte, und je mehr namentlich die Geschichte seiner Kindheit im Dunkel lag. Daher zweifelte man bald genug nicht mehr, dafs nicht auch die erwartete Erscheinung eines Sterns bei Jesu Geburt wirklich zugetroffen sei [11]. Dafs aber diese Erscheinung von orientalischen

9) Vergl. mit den, Anm. 7. angeführten Stellen Protevang. Jac. cap. 21: εἴδομεν ἀςέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄςροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτοὺς τοῦ φαίνειν. Noch mehr übertrieben in Ignat. ep. ad Ephes. 19. S. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Thilo, cod. apocr. 1, S. 390 f.

10) Exeg. Beiträge 1, S. 159 ff.

11) Fritzsche in der Ueberschrift vom Kap. 2: *Etiam stella quam judaica disciplina sub Messiae natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.*

Magiern gesehen worden, dieser Zug ergab sich, den Stern einmal vorausgesetzt, von selbst; denn theils konnte die Bedeutung desselben Niemand besser verstehen als Astrologen, und als das Vaterland dieser Kenntnisse galt der Orient, theils mufste es angemessen scheinen, den messianischen Stern, welchen der alte Magier Bileam im Geiste geschaut hatte, nunmehr leiblich gleichfalls von Magiern gesehen werden zu lassen.

Indessen hängt diefs, so wie ohnehin das, dafs die Magier eine Reise nach Judäa unternehmen und dem messianischen Kinde köstliche Geschenke bringen, noch mit andern A. T.lichen Stellen zusammen. In der Schilderung der besseren Zukunft, welche Jesaias Kap. 60. giebt, wird namentlich auch diefs hervorgehoben, dafs in jener Zeit die entferntesten Völker und Könige zur Verehrung Jehova's nach Jerusalem kommen und Gold und Weihrauch und allerlei angenehme Gaben darbringen werden [12]). Wenn in dieser jesaianischen Stelle nur von der messianischen Zeit die Rede ist, ein messianisches Subject aber fehlt: so wird Ps. 72. von einem Könige, von dem es heifst, man werde ihn fürchten so lange Mond und Sonne währen, zu seiner Zeit werde Gerechtigkeit blühen und alle Völker ihn preisen, also von einem leicht messianisch zu fassenden Subjecte, gerade wie Jes. 60. gesagt, dafs ihm fremde Könige Gold und andere Geschenke bringen werden (V. 10. 15.). Dazu kommt, dafs in jener Prophetenstelle das Wallfahrten fremder Völker nach Jerusalem mit einem über dieser Stadt aufgegangenen Lichte

12) Wie es Matth. 2, 11. von den Magiern heifst: *προσήνεγκαν αὐτῷ — χρυσὸν καὶ λίβανον*: so Jes. 60, 6 (LXX): *ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι.* Das dritte Geschenk, welches bei Matth. in *σμύρνα* besteht, ist bei Jes. *λίθος τίμιος.*

in Verbindung gesetzt ist [13]), welches an den Stern des Bileam erinnern mufste. Was war daher natürlicher, da man auf der einen Seite Bileams messianischen Stern aus Jakob, zu dessen Beobachtung sternkundige Magier am geeignetsten waren, auf der andern ein über Jerusalem aufgegangenes Licht hatte, zu welchem ferne Völker, Geschenke bringend, wandeln sollten, — als Beides zu combiniren und zu sagen: des über Jerusalem aufgegangenen Sterns wegen kamen fernher Astrologen mit Geschenken für den durch den Stern angedeuteten Messias? — Hatte man aber einmal einen Stern und um seinetwillen fernher ziehende Reisende: so liefs man lieber auch vollends diesen Stern den unmittelbaren Führer ihrer Reise sein, ihnen auf ihrem Zuge voranleuchten. Diese Vorstellung war im Alterthum sehr gewöhnlich: dem Aeneas bezeichnete nach Virgil eine *stella facem ducens* vorbedeutend den Weg von Troja in das Abendland [14]); den Thrasybul und Timoleon führten himmlische Feuer [15]) und auch dem Abraham sollte ein Stern den Weg zum Moria gezeigt haben [16]). Zudem schien in der Prophetenstelle selbst das Himmelslicht mit der Wanderung der Geschenkebringenden als Leiter ihres Zugs in Verbindung gesetzt zu sein; wenigstens konnte der zunächst bildliche Ausdruck, Völker und Könige werden in dem, über Jerusalem aufgegangenen Lichte wandeln, später leicht in rabbinischem Geiste eigentlich verstanden werden. Dafs der Stern die Magier nicht geradezu nach Bethlehem führt, wo Jesus

13) V. 1. u. 3: קוּמִי אוֹרִי (LXX: Ἱερουσαλήμ) כִּי בָא אוֹרֵךְ׃ וּכְבוֹד יְהוָֹה עָלַיִךְ זָרָח׃ — וְהָלְכוּ גוֹיִם לְאוֹרֵךְ וּמְלָכִים לְנֹגַהּ זַרְחֵךְ׃

14) Aeneid. 2, 693 ff.

15) S. die Nachweisungen bei Wetstein z. d. St.

16) Nach einer Stelle bei Wetstein S. 247.

sich befand, sondern sie erst nach Jerusalem sich wenden, könnte einestheils in der Prophetenstelle seinen Grund haben, welche das aufgehende Licht und die Geschenkebringenden auf Jerusalem bezieht; der Hauptgrund ist jedoch, dafs zu Jerusalem Herodes zu finden war. Was eignete sich nämlich mehr zur Veranlassung des herodischen Mordbefehls, als die Aufsehen erregende Nachricht der Magier, den Stern des grofsen Judenkönigs gesehen zu haben?

Einen Mordbefehl des Herodes gegen Jesum ergehen zu lassen, lag aber im Interesse der urchristlichen Sage. Durch Mordanschläge und Aussetzungen hat von jeher die Sage die Kindheit grofser Männer verherrlicht: je gröfser die Gefahr, welche über ihnen schwebte, desto höher scheint ihr Werth zu steigen; je unerwarteter ihre Rettung erfolgt, desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen gelegen war. Daher finden wir in den Kindheitsgeschichten des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius [17]), selbst noch später in der des Augustus bei Sueton [18]), diesen Zug, und auch die hebräische Sage hat ihn bei Moses nicht vergessen. Die Erzählung 2. Mos. 1. 2. [19]) ist der unsrigen besonders darin genau verwandt, dafs der Mordbefehl beidemale nicht blos speciell auf Moses oder Jesus, sondern allgemein auf eine gewisse Klasse von Kindern, dort alle männlichen, neugeborenen, hier auf alle von und unter zwei Jahren, sich bezieht. Freilich nach der Erzählung des Exodus ist der Mordbe-

17) Herod. 1, 108 ff. Liv. 1, 4.

18) August. 94: *Ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populi Romani naturam parturire. Senatum exterritum, censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur. Eos, qui gravidas uxores haberent, quo ad se quisque spem traheret, curasse, ne Senatusconsultum ad aerarium deferretur.*

fehl ganz ohne Rücksicht auf den Moses gegeben, von dessen Geburt Pharao nichts ahnt, und der also nur zufällig durch jenen Befehl mitgefährdet wird: aber diese Darstellung war der Tradition im hebräischen Volke nicht absichtsvoll genug, und sie hat daher schon bei Josephus eine Wendung erhalten, durch welche sie den Sagen von Cyrus und Augustus, aber auch der Erzählung des Matthäus bedeutend ähnlicher wurde, die nämlich, daſs eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (wie bei Herodot der Traumdeuter und bei Matthäus der Sterndeuter), es werde ein Kind geboren werden, das den Israëliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, den Pharao zu jenem Mordbefehl veranlaſst habe [20]). Wie den Gesetzgeber, so lieſs die Sage bald auch den Stammvater der Nation, kaum geboren, durch den Mordanschlag eines argwöhnischen Tyrannen in Lebensgefahr gerathen. Wie dem Moses Pharao als Feind und Unterdrücker entgegenstand, so wurde dem Abraham Nimrod in der gleichen Rolle gegenübergestellt. Diesem sagten seine Weisen, durch einen ausgezeichneten Stern aufmerksam gemacht, daſs dem Tharah ein Sohn geboren sei, von welchem ein ge-

19) Mit der wunderbaren Errettung des Moses hatte schon Bauer (über das Mythische in der früheren Lebensper. des Moses, im n. theol. Journal, 13, 3) die des Cyrus und Romulus verglichen; die Vergleichung des bethlehemitischen Kindermordes fügte de Wette hinzu, Kritik der mos. Geschichte, S. 176.

20) Joseph. Antiq. 2, 9, 2: *τῶν ἱερογραμματέων τις — — ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας τραφεὶς, ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον κτήσεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεὺς, κατὰ γνώμην τὴν ἐκείνου κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν εἰς τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν.*

waltiges Volk abstammen werde, worauf er ebenfalls einen Mordbefehl ergehen läfst, welchem jedoch Abraham glücklich entgeht [21]). Was Wunder, dafs man nun, wie dem Stammvater und dem Gesetzgeber, so auch dem Wiederhersteller der Nation, dem Messias, einen andern Nimrod und Pharao in der Person des Herodes entgegenstellte, diesem durch Weise seine Geburt verkündigen, ihn dem Neugeborenen nach dem Leben trachten, diesen aber seinen Nachstellungen glücklich entkommen liefs? Hat ja doch die apokryphische Legende sich bewogen gefunden, auch in der Geschichte des Vorläufers diesen Zug nachzubilden: auch er soll durch den herodischen Mordbefehl in Gefahr gekommen, aus dieser durch das Wunder eines für ihn und seine Mutter sich öffnenden Berges gerettet, sein Vater aber, weil er den Aufenthaltsort des Knaben nicht anzeigen wollte, ermordet worden sein [22]).

Die Art, wie Jesus den Nachstellungen des Herodes entgeht, ist eine andere, als wie nach der mosaischen Geschichte Moses und nach der jüdischen Sage Abraham [23]) den gegen sie ergangenen Mordbefehlen; nämlich durch eine Flucht aus dem Lande, nach Aegypten. Eine Flucht ausser Landes kommt zwar auch im Leben des Moses vor, aber nicht in der Geschichte seiner Kindheit, sondern nachdem er als Mann den Aegypter erschlagen, als Pharao ihm defshalb nach dem Leben trach-

21) Jalkut Rubeni (Fortsetzung der Anm. 7. angeführten Stelle): *dixerunt sapientes Nimrodi: natus est Tharae filius hac ipsa hora, ex quo egressurus est populus, qui haereditabit praesens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum.* Vrgl. auch die Stelle des arabischen Buchs, bei Fabric. Cod. pseudepigr. a. a. O.

22) Protev. Jacobi c. 22 f.

23) S. die Fortsetzung der Not. 21. angeführten Stellen.

tet, flüchtet er sich nach Midian (2. Mos. 2, 15.). Dafs auf diese Flucht des ersten Goël bei der des zweiten Rücksicht genommen ist, zeigt unser Text selbst ausdrücklich an, indem er dem Engel, welcher den Joseph zur Rückkehr aus Aegypten nach Palästina ermuntert, dieselben Worte in den Mund legt, mit welchen dort die Rückkehr des Moses aus Midian nach Aegypten motivirt ist [24]). Dafs nun aber Jesus gerade nach Aegypten geflüchtet wird, diefs erklärt sich wohl am einfachsten so. Da der junge Messias nicht, wie Moses, aus Aegypten zu fliehen hatte, so kehrte man, um doch die bedeutsame Localität Aegyptens, dieser alten Zufluchtsstätte der Erzväter, nicht zu verlieren, das Verhältnifs um, und liefs ihn nach Aegypten sich begeben. Weniger brauchbar zur Erklärung dieses Zuges ist die Prophetenstelle, welche unser Evangelist aus Hosea 11, 1. citirt: *ἐξ Αἰγύπτȣ ἐκάλεσα τὸν υἱόν μȣ.* Denn dafs diese Stelle von den Juden auf den Messias bezogen worden wäre, dafür sind die unmittelbaren Belege sehr unsicher [25]), ob es schon

24) 2. Mos. 4, 19 LXX: Matth. 2, 20.

βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητȣ̃ντές σȣ τὴν ψυχήν.	*ἐγερθεὶς — πορεύȣ εἰς γῆν Ἰσραὴλ, τεθνήκασι γὰρ οἱ ζητȣ̃ντες τὴν ψυχὴν τȣ̃ παιδίȣ.*

Wobei zu bemerken ist, dafs nur aus der Berücksichtigung der A. T.lichen Stelle, der in die evangelische eigentlich nicht passende Plural sich erklärt. S. Winer, N. T. Gramm. S. 149.

Ferner kann verglichen werden

2. Mos. a. a. O. V. 20:	mit Matth. V. 14 (u. 21):
ἀναλαβὼν δὲ Μωσῆς τὴν γυναῖκα καὶ τὰ παιδία, ἀνεβίβασεν αὐτὰ ἐπὶ τὰ ὑποζύγια, καὶ ἐπέςρεψεν εἰς Αἴγυπτον.	*ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτȣ̃ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον.*

25) S. z. B. Schöttgen, horae, 2, p. 209.

bei Vergleichung von Stellen wie Ps. 2, 7., wo das בְּנִי אָתָּה auf den Messias bezogen wurde, nicht undenkbar erscheinen kann, dafs man auch dem לִבְנִי bei Hosea eine messianische Beziehung gegeben hätte.

Da sich den Schwierigkeiten der supranaturalistischen wie der natürlichen Erklärung gegenüber, wie wir nunmehr sehen, die mythische so ganz von selbst ergiebt: so kann nicht lange die Frage sein, welche den Vorzug verdiene, und wir müssen uns daher bescheiden, auch durch die bisher betrachtete Erzählung kein einzelnes Factum aus dem Leben Jesu zu erfahren, sondern nur eine neue Probe davon zu bekommen, wie bestimmt der messianische Eindruck war, den Jesus hinterliefs, da selbst der Geschichte seiner Kindheit ein messianischer Zuschnitt gegeben wurde [26]).

Blicken wir von hier noch einmal auf die Erzählung des Lukas, Kap. 2., zurück, so weit sie der unsrigen parallel läuft: so haben wir schon gesehen, dafs die unsrige das von Lukas Erzählte nicht als früher Vorgefallenes voraussetzt; noch weniger kann das Umgekehrte stattfinden, dafs die Magier vor den Hirten gekommen wären: es fragt sich also, ob nicht vielleicht beide Berichte dasselbe darstellen wollen, nur dafs sie diefs auf verschiedene Weise thun? Auf dem älteren orthodoxen Standpunkte, welcher den Stern bei Matthäus als einen Engel zu fassen geneigt war, lag es nahe, denselben mit dem Engel bei Lukas in der Art zu identificiren, dafs der in der Geburtsnacht Jesu den bethlehemitischen Hirten

26) Auch Schleiermacher, über den Lukas, S. 47, erklärt die Erzählung von den Magiern u. s. w. für eine symbolische; da er es aber verschmäht, auf die hiehergehörigen A. T.lichen u. a. Stellen Rücksicht zu nehmen, so rächt sich diefs dadurch, dafs er in der Deutung der Erzählung theils im Allgemeinen stehen bleibt, theils in's Schiefe geräth.

erschienene Engel von den Magiern in der Ferne für einen über Judäa stehenden Stern gehalten worden sein sollte [27]), so dafs beide Berichte im Wesentlichen richtig wären. Neuerlich hat man nur Einen, und zwar den des Lukas, als den richtigen vorausgesetzt, den des Matthäus aber als ausgeschmückte Umbildung von jenem dargestellt. Aus dem Engel im himmlischen Glanze bei Lukas soll in der umbildenden Erzählung der Matthäustradition ein Stern geworden sein, wie die Begriffe von Engeln und Sternen in der höheren jüdischen Theologie zusammenflofsen; die Hirten aber sollen zu königlichen Weisen umgebildet worden sein, wie ja die Könige im Alterthum Hirten der Völker heifsen [28]). Diese Ableitung wäre selbst dann durch ihre Künstlichkeit unwahrscheinlich, wenn es richtig wäre, was dabei vorausgesetzt wird, dafs die hiehergehörigen Erzählungen des Lukas den Stempel der historischen Wahrheit tragen. Da wir aber hievon das Gegentheil nachgewiesen zu haben hoffen, mithin zwei gleich unhistorische Erzählungen vor uns liegen: so fehlt jeder Grund, die gequälte Herausdeutung des Matthäischen Berichts aus dem des Lukas der so einfachen Ableitung desselben aus A. T.lichen Stellen und jüdischen Meinungen vorzuziehen. Es sind also diese beiden Beschreibungen der ersten Introduction Jesu zwar Variationen über dasselbe Thema, aber ohne directen Einflufs der einen auf die andere.

27) So Lightfoot, horae p. 202.

28) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 ff.

§. 36.

Chronologisches Verhältnifs des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Aegypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas.

Es ist oben bemerkt worden, dafs die im Anfang ziemlich parallel laufenden Erzählungen des Matthäus und Lukas in der Folge ganz auseinandergehen, indem, statt der tragischen Katastrophe mit Kindermord und Flucht uns Lukas die friedliche Scene der Darstellung des Jesuskindes im Tempel aufbehalten hat. Setzen wir für jetzt das Resultat unsrer letzten Untersuchung, den blos mythischen Charakter der Erzählung bei Matthäus, bei Seite und fragen: in welchem Zeitverhältnifs soll diese Darstellung im Tempel zu dem Magierbesuch und der Flucht nach Aegypten stehen?

Eine ausdrückliche chronologische Bestimmung hat von beiden Begebenheiten nur die Darstellung im Tempel, von welcher es heifst, dafs sie nach der gesetzlichen Zeit der Reinigung einer Mutter, d. h. also, nach 3. Mos. 12, 2—4., 40 Tage nach der Geburt des Kindes, vorgegangen sei (Luk. 2, 22.). Die Zeit der andern Begebenheit ist nicht so bestimmt festgesetzt: es heifst nur, die Magier seien angekommen τῦ Ἰησῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ (Matth. 2, 1.), unbestimmt wie lange hernach. Da aber durch dieses Particip der Besuch der Magier unmittelbar, wenigstens wie wenn nichts Bedeutendes dazwischen vorgefallen wäre, an die Geburt des Kindes angeknüpft zu werden scheint: so hat diefs einige Ausleger auf die Ansicht geführt, dafs jener Besuch vor die Darstellung im Tempel zu setzen sei [1]). Dabei bleibt noch die doppelte Möglichkeit offen, entweder auch noch die Flucht nach

1) So z. B. Augustin de consensu evangelistarum 2, 5. Storr, opusc. acad. 3, S. 96 ff.

Aegypten der Darstellung im Tempel vorzusetzen, oder den Besuch der Magier zwar dieser voranzustellen, die Flucht aber erst auf die Darstellung folgen zu lassen. Nimmt man das Letztere an, und klemmt die Darstellung im Tempel zwischen den Magierbesuch und die Flucht ein: so verwickelt man sich in einen schlimmen Zwiespalt sowohl mit den Worten des Matthäus als mit dem Zusammenhang der Sachen. Da nämlich mit derselben Participialconstruction der Evangelist hier an die Umkehr der Magier die Aufforderung zur Flucht knüpft (ἀναχωρησάντων αὐτῶν ἰδȣ ἄγγελος κ. τ. λ. V. 13.), mit welcher er V. 1. die Ankunft der Morgenländer an die Geburt Jesu angeschlossen hatte: so mufs doch gewifs derjenige, welchen diese Construction oben bewogen hatte, die durch sie verbundenen Begebenheiten ohne Dazwischenkunft eines andern bedeutenden Vorfalls aufeinander folgen zu lassen, auch hier sich durch dieselbe abgehalten finden, zwischen die durch sie verknüpften Ereignisse des Besuchs und der Flucht ein drittes einzuschieben. Was aber die Sache betrifft, so wird man doch nicht wahrscheinlich finden wollen, dafs in einem Zeitpunkt, in welchem Gott dem Joseph anzeigen läfst, er sei zu Bethlehem nicht mehr vor Herodes sicher, demselben eine Reise nach Jerusalem, also eigentlich in die Hände des Herodes hinein, zugelassen worden wäre. Jedenfalls hätte allen Betheiligten die strengste Vorsicht eingeschärft werden müssen, das Ruchtbarwerden der Anwesenheit des messianischen Kindes in Jerusalem zu verhüten. Solches ängstliche Incognito ist aber in der Erzählung des Lukas nirgends zu spüren, vielmehr macht nicht nur Simeon im Tempel auf Jesum aufmerksam, ohne vom Geist oder von den Eltern daran verhindert zu werden, sondern auch Hanna glaubt der guten Sache einen Dienst zu thun, wenn sie die Kunde von dem neugeborenen Messias so sehr wie möglich verbreite (Luc. 2, 28. ff. 38.). Dafs sie diefs

nur unter Gleichgesinnten that (ἐλάλει περὶ αὐτȣ̃ πᾶσι τοῖς προςδεχομένοις λύτρωσιν ἐν Ἰερȣσαλήμ), konnte nicht verhindern, dafs es nicht auch der herodischen Partei bekannt wurde, da eben, je gröfser die Aufregung jener προςδεχόμενοι durch solche Kunde wurde, desto mehr auch die Aufmerksamkeit der Regierung erregt werden, und so Jesus in die Hände des lauernden Herodes fallen mufste.

In jedem Falle müfste sich also, wer die Darstellung im Tempel nach dem Besuche der Magier setzt, auch dazu vollends entschliefsen, sie selbst bis nach der Rückkehr aus Aegypten zu verschieben. Allein auch dabei geht es nicht ohne Verstofs gegen die Berichte ab. Es müfste sich nämlich dieser Annahme zufolge zwischen der Geburt Jesu und seiner Darstellung im Tempel ereignet haben: die Ankunft der Magier; die Flucht nach Aegypten; der bethlehemitische Kindermord; der Tod des Herodes; die Rückkehr der Eltern Jesu aus Aegypten. Das ist aber für 40 Tage offenbar zu viel; man müfste daher annehmen, die Darstellung des Kindes und der erste Tempelbesuch der Wöchnerin sei über die gesetzliche Zeit hinaus verschoben worden. Diefs läuft aber der Erzählung des Lukas zuwider, welcher durch sein ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τȣ̃ καθαρισμȣ̃ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως (V. 22.) ausdrücklich sagt, dafs der Tempelbesuch zur gesetzlichen Zeit stattgefunden. Doch gleichviel, ob früher oder später: die Eltern Jesu konnten dem Matthäus zufolge nach ihrer Rückkehr aus Aegypten so wenig als unmittelbar vor ihrem Abgang dahin an eine Reise nach Jerusalem denken. Denn da bei der Rückkehr von der Flucht Joseph wegen des Archelaus vor Judäa gewarnt wird, das unter seiner Herrschaft stand, so konnte er es am wenigsten wagen, in dessen Residenz, Jerusalem, selbst sich zu begeben.

Da also auf keine dieser beiden Weisen die Darstel-

lung im Tempel es ertragen will, dem Magierbesuche nachgesetzt zu werden, so bleibt nur das Andre übrig, jene von Lukas erzählte Begebenheit den beiden von Matthäus berichteten voranzustellen, wofür sich auch immer die Mehrheit der Ausleger entschieden hat [2]). Hienach wären also die Eltern Jesu zuerst von Bethlehem, wo das Kind geboren war, nach Jerusalem gereist, um die gesetzlichen Gaben darzubringen; sodann wären sie wieder nach Bethlehem zurückgekehrt, wo (nach Matth. 2, 1. und 5.) die Magier sie fanden; hierauf wäre die Flucht nach Aegypten, und nach der Rückkehr von derselben die Ansiedelung in Nazaret vor sich gegangen. Die hiebei vor Allem sich aufdringende Frage: was hatten denn die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel noch einmal in Bethlehem zu thun, das ja gar nicht ihre Heimath war, und wo sie binnen der 40 Tage ihre Geschäfte wegen der Schatzung gewifs hatten abmachen können? mufs zwar auf später verwiesen werden; indessen wird dieser in der Sache liegende Entscheidungsgrund vollständig ersetzt durch einen, der in den Worten liegt. Lukas nämlich sagt (V. 39.) gar zu bestimmt, nach Vollendung der gesetzlichen Opfer u. s. f., seien Jesu Eltern wieder nach Nazaret zurückgekehrt, als in ihre eigentliche Heimath, und nicht nach dem blos vorübergehenden Aufenthaltsort Bethlehem. Kamen also die Magier nach der Darstellung im Tempel: so mufsten sie die Eltern Jesu schon wieder in Nazaret treffen und nicht in Bethlehem, wie Matthäus sagt [3]). Dazu kommt noch, dafs, wenn wirklich der An-

2) Unter den Neuern z. B. Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 51 ff. Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 203 f. Olshausen, bibl. Comment. 1, S. 177.

3) Was Olshausen S. 147. einen mindestens haltbaren Ausweg für denjenigen nennt, der die Syrten der Mythen zu vermeiden den Beruf fühle, dafs nämlich (S. 145.) zwischen

kunft der Magier die Darstellung im Tempel mit dem Aufsehen, welches die Reden Simeon's und der Hanna machen mufsten, schon vorangegangen war: unmöglich dann bei der Ankunft der Magier die Geburt des messianischen Kindes zu Jerusalem noch so unbekannt sein konnte, dafs, wie Matthäus meldet, die Ankündigung derselben durch die Magier allgemeine Bestürzung erregte (2, 3.) [4].

Wenn somit die Darstellung Jesu im Tempel weder früher noch auch später stattgefunden haben kann, als der Besuch der Magier und die Flucht nach Aegypten, und ebensowenig diese letztere Begebenheit früher oder später als jene erste: so ist es also unmöglich, dafs die eine sowohl als die andere sollte vorgefallen sein, sondern höchstens kann die eine oder die andere sich ereignet haben [5]. Hätten wir sonach zu wählen, so dürften wir

das bei Lukas 2, 39. unmittelbar verbundene ὡς ἐτέλεσαν ἅπαντα und ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρὲτ sich gar wohl noch andere Reisen hineindenken lassen, indem das ὑπέστρεψαν κ. τ. λ. als Schlufsformel nur den fortan bleibenden Aufenthalt Jesu anzeige, vor welchem wohl noch einige vorübergehende (wie Bethlehem, Aegypten) vorangegangen seyn konnten, — das sollte er vielmehr eine Ausflucht heissen, die nur derjenige haltbar zu nennen den Beruf fühlen kann, welcher befangen genug ist, vor Mythen im N. T. als vor Syrten zurückzuschrecken. — Dafs aber nach Michaelis (Anmerk. zu seiner Uebersetzung S. 379.) der Weg von Jerusalem nach Nazaret über das in entgegengesetzter Richtung gelegene Bethlehem geführt haben solle, eine so kecke Behauptung zeigt am deutlichsten, wie verzweifelt es um eine Sache stehe, welcher zulieb dergleichen gemacht werden.

4) Dieselbe Differenz in Feststellung des chronologischen Verhältnisses der beiden Begebenheiten findet sich auch zwischen zwei verschiedenen Texten des Apokryphums: historia de nativitate Mariae et de inf. serv., s. bei Thilo, S. 385, not.

5) Diese Unverträglichkeit der beiden Erzählungen ist schon frühe einigen Gegnern des Christenthums (Epiphanius, hae-

uns, so weit wir jetzt in der Untersuchung sind, in keinem Fall für die Erzählung des Matthäus und gegen die des Lukas entscheiden, sondern, da wir jene als mythisch erkannt haben, so bliebe uns nur übrig, mit neuern Kritikern [6]) an der Erzählung des Lukas festzuhalten und die des Matthäus preifszugeben. Indefs, ob nicht auch jene von gleicher Qualität mit dieser sei, mithin statt des Entweder, Oder, vielmehr weder die eine noch die andre als historisch festgehalten werden dürfe, wird die nächstfolgende Untersuchung lehren.

§. 37.

Die Darstellung Jesu im Tempel.

Die Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel (Luc. 2, 22—38.) scheint auf den ersten Anblick ein ganz geschichtliches Gepräge zu tragen. Ein doppeltes Gesetz, das eine der Mutter ein Reinigungsopfer vorschreibend, das andere die Loskaufung des erstgeborenen Sohnes heischend, führt die Eltern Jesu mit dem Kinde nach Jerusalem in den Tempel. Hier treffen sie einen frommen, messianischen Erwartungen hingegebenen Mann, mit Namen Simeon, an. Manche Erklärer halten diesen Simeon für denselben mit dem Rabban Simeon (Hillels Sohn und Nachfolger als Präsident des Synedriums, und Vater Gamaliels), welchen selbst wieder manche mit dem Sameas des Josephus [1]) identificiren, und auf seine angeblich

res. 51, 8. nennt neben Celsus und Porphyr noch einen Philosabbatius) zum Bewufstseyn gekommen. Nur überspannten sie den Bogen dadurch, dafs sie den Matthäus so deuteten, als sollten noch in der Geburtsnacht Jesu die Magier angekommen seyn.

6) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47. Schneckenburger a. a. O.

1) Antiq. 14, 9. 4. 15, 1, 1 u. 10, 4.

Davidische Abkunft deſswegen Gewicht legen, weil diese ihn zum Verwandten Jesu mache, und die folgende Scene natürlich erklären helfe [2]). Doch auch ohne diese Annahme, welche schon durch die, für einen so bekannten Mann zu kahle Bezeichnung: ἄνθρωπός τις bei Lukas unwahrscheinlich wird [3]), scheint sich immerhin die Scene, welche sich sofort zwischen den Eltern Jesu und diesem Simeon zutrug, wie auch die Rolle, welche die Prophetin Hanna dabei spielte, auf sehr natürliche Weise erklären zu lassen. Nicht einmal das braucht man mit dem Verf. der natürlichen Geschichte [4]) vorauszusetzen, daſs Simeon schon vorher um die Hoffnung der Maria, den Messias zu gebären, gewuſst habe: man denke sich nur mit Paulus u. A. [5]) die Sache so. Beseelt, wie Manche in jener Zeit, von der Erwartung der nahe bevorstehenden Ankunft des Messias, bekommt Simeon, wahrscheinlich im Traum, die Gewiſsheit, ihn vor seinem Ende noch sehen zu dürfen. Als er daher eines Tags dem Drange nicht widerstehen kann, den Tempel zu besuchen, und nun eben an diesem Tage Maria ihr Kind dahin brachte, dessen Schönheit ihn schon anzog: so würde, als sie ihm vollends die Davidische Abkunft des Kindes eröffnete, die Aufmerksamkeit und Theilnahme des Mannes in einem Grade rege, welcher die Maria bewog, ihm die Hoffnungen, welche auf diesem Spröſsling des alten Königshauses ruhten, und die ausserordentlichen Ereignisse, welche dieselben veranlaſst hatten, zu ent-

2) S. bei Paulus a. a. O. S. 194 f.

3) Paulus a. a. O. Das Evang. Nicodemi freilich nennt ihn c. 16, ὁ μέγας διδάσκαλος, und das Protev. Jacobi c. 24. macht ihn zum Priester oder gar zum Hohenpriester, s. die Varr. bei Thilo Cod. Apocr. N. T. 1, S. 271. vgl. 203.

4) 1. Thl. S. 205 ff.

5) Paulus a. a. O. S. 191. Kuinöl, Comm. in Luc. p. 340.

decken. Diese Hoffnungen ergreift Simeon mit Zuversicht, und spricht nun seine messianischen Erwartungen und Befürchtungen, in der Ueberzeugung, dafs sie an diesem Kinde in Erfüllung gehen werden, in begeisterter Rede aus. Noch weniger braucht man für die Hanna die Annahme des Verfs. der natürlichen Geschichte, dafs sie, als eine jener bei der Entbindung Maria's anwesenden Frauen, mit den auf dem Kinde ruhenden Hoffnungen schon vorher bekannt gewesen: sie hatte ja Simeons Reden gehört, und gleichgestimmt, wie sie war, gab sie denselben ihren Beifall.

So einfach diese natürliche Erklärung scheint: so ist sie doch auch hier nicht minder gewaltsam, als wir sie sonst gefunden haben. Denn dafs dem Simeon, ehe er in seine begeisterte Rede sich ergofs, die Eltern Jesu etwas von ihren ausserordentlichen Erwartungen mitgetheilt hätten, sagt unser Referent nicht nur nirgends, sondern die Pointe seiner ganzen Erzählung besteht gerade darin, dafs der fromme Greis in Kraft des ihn erfüllenden Geistes Jesum sogleich als das messianische Kind erkannt habe, und ebendefswegen wird auch sein Verhältnifs zum πνεῦμα ἅγιον so hervorgehoben, um erklärbar zu machen, wie er auch ohne vorangegangene Mittheilung doch Jesum als den ihm Verheifsenen zu erkennen und zugleich den Gang seines Schicksals vorherzusagen vermochte. Wie unser kanonisches Evangelium dasjenige, was Jesum dem Simeon kenntlich machte, in den Simeon selbst, aber als übernatürliches Princip, versetzt: so legt es das *Evangelium infantiae arabicum* als etwas Objectives in die Erscheinung Jesu [6]) — immer

6) Cap. 6: *viditque illum Simeon senex instar columnae lucis refulgentem, cum Domina Maria virgo, mater ejus, ulnis suis eum gestaret, — et circumdabant eum angeli instar circuli, celebrantes illum etc.* Bei Thilo, S. 71.

noch mehr im Geiste der ursprünglichen Erzählung, als die natürliche Erlärungsweise, weil es doch das Wunderbare an der Sache festhält. Haben wir also in jenem dem Simeon verliehenen Seherblicke unserem Text zufolge ein Wunder zu erkennen: so wissen wir von diesem Wunder doch gar nicht, dafs es Früchte getragen hätte, indem nirgends eine Spur ist, dafs dieser Vorfall aus Jesu Kindheit mit ein Hebel geworden wäre, um den Glauben an Jesum als den Messias begründen zu helfen; wir müfsten also diesen Zweck, wie es auch der Evangelist wendet (V. 26. 29.), nur in Simeon und Hanna suchen, deren treuem Hoffen dieser individuelle Lohn zu Theil geworden wäre, dafs ihnen zur Erkenntnifs des messianischen Kindes der Blick geöffnet wurde. Allein dafs um solcher particulärer Zwecke willen die Vorsehung Wunder geschehen lasse, diese Annahme stimmt schwerlich mit richtigen Begriffen von derselben überein.

Man wird sich daher auch hier zu einem Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung veranlafst finden, um so mehr, als sie sich nach dem Bisherigen an lauter mythische Erzählungen anschliefst. Nur mufs man dann nicht dabei stehen bleiben, zu sagen, die wahren Ausdrücke Simeons mögen wohl gewesen sein: möchte ich doch so, wie ich diefs Kind hier trage, auch den neugeborenen Messias noch erblicken! was dann *ex eventu* in der Sage dahin umgedeutet worden sei, wie wir es jetzt bei Lukas lesen [7]); sondern man mufs in der Oekonomie dieses Theils der evangelischen Geschichte und in dem Interesse der urchristlichen Sage die Veranlassung nachweisen, warum dergleichen von Jesu in Umlauf kam.

7) So E. F. in der Abhandlung über die beiden ersten Kapp. des Matth. und Lukas. In Henke's Magazin 5. Bd. S. 169 f. Eine ähnliche Halbheit bei Matthaei, Synopse der vier Evang. S. 3. 5 f.

Was nun das Erstere betrifft, so wird man die Parallele nicht verkennen, welche zwischen dieser Scene bei der Darstellung Jesu im Tempel, und der bei der Beschneidung des Täufers nach der Erzählung desselben Evangelisten stattfindet, indem beidemale, dort durch den Vater, hier durch einen andern frommen Mann, auf Antrieb des heiligen Geistes Gott für die Geburt dieser Retter gedankt, und ihr künftiger Beruf prophetisch vorausverkündigt wird. Dafs diese Scene das einemal an die Beschneidung, das andremal an die Darstellung im Tempel sich geknüpft hat, scheint zufällig; hatte aber einmal in Bezug auf Jesum die Sage seine Darstellung im Tempel so verherrlicht: so mufste die Beschneidung, wie wir es oben gefunden haben, leer ausgehen. — Dafs aber eine solche Erzählung im Interesse der Sage lag, ist ebenfalls leicht einzusehen. Wer sich als Mann so augenscheinlich als Messias zu erkennen gab, der mufs, dachte man, auch schon als Kind für ein durch den göttlichen Geist geschärftes Auge als solcher zu erkennen gewesen sein; derjenige, welcher in späterer Zeit durch mächtige Reden und Thaten sich als den Sohn Gottes erwies, gewifs, er hat auch schon, ehe er sprechen und sich frei bewegen konnte, den göttlichen Stempel getragen. Ferner, wenn Menschen, vom Geiste Gottes getrieben, Jesum so frühe schon liebend und ehrfurchtsvoll in die Arme schlofsen: dann war auch der Geist, der ihn beseelte, nicht, wie man ihm vorwarf, ein ungöttlicher, und wenn ein frommer Seher ihm im Gefolge seiner hohen Bestimmung zugleich die Kämpfe, welche er zu bestehen haben, und seiner Mutter den Schmerz, den ihr sein Schicksal machen würde [8]), vorausgesagt hatte:

8) Die von Simeon an Maria gerichteten Worte: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (V. 35.) können an die Worte des messianischen Unglückspsalms 22, V. 21. erinnern: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου.

dann war es gewiſs kein Ungefähr, sondern ein göttlicher Plan, der ihn auf dem Wege zu seiner Erhöhung in diese Tiefe der Erniedrigung führte.

Gegen eine solche, positiv aus der Sache selbst und negativ aus den Schwierigkeiten andrer Auffassungsweisen sich ergebende Ansicht von der vorliegenden Erzählung können Bemerkungen nichts ausrichten wie die: zu natürlich um gedichtet zu sein, sei das, wie Simeon, als ihm das erbetene Zeichen von der Messianität dieses Kindes zu Theil geworden war, zuerst noch für sich selbst und ohne von den Eltern Notiz zu nehmen, in eine begeisterte Rede ausbreche, und erst, als er ihre Verwunderung bemerkt, sich an sie wende [9]). Denn wenn dieser Ausspruch nicht bloſse Phrase sein soll, so käme er ja darauf hinaus, daſs das Gedichtete immer ein minder Natürliches sein müſste, wogegen doch, namentlich in Bezug auf die Sagenpoësie, anerkannt ist, daſs sie natürlicher ist, nicht als die Wirklichkeit selbst, wohl aber als die prosaische Nacherzählung derselben, bei welcher, wenn nicht ein poëtischer Trieb sich einmischt, im zweiten und dritten Munde solche individuelle, natürliche Züge gerade verloren gehen. Mehr Gewicht hat die andere Bemerkung Schleiermacher's, wer diese Erzählung fingirt hätte, der würde schwerlich neben dem Simeon auch noch die Hanna erdichtet haben, die gar nicht einmal dichterisch benutzt werde, und noch dazu mit dieser Genauigkeit in ihren Personalien, wogegen die Hauptperson weit nachläſsiger bezeichnet sei. Allein aus zweier Zeugen Mund die Würde des Kindes Jesu kund werden zu lassen, und namentlich neben den Propheten auch noch eine Prophetin zu stellen, das ist doch gewiſs ganz die symmetrische Gruppirung, wie sie die Sage liebt. Daſs dann der Frau nichts mehr übrig bleibt,

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37.

als das von dem Manne Gesagte zu bestätigen, ist natürlich, wenn ihr dieser alles Wesentliche vorweggenommen hatte, und daſs nun der der Sage nacherzählende Verfasser, was er an der Rede bei dieser Person abbrechen muſste, an der detaillirten Personalbezeichnung hereinbrachte, ist ebenfalls ganz in der Ordnung. Daraus ergiebt sich zugleich, was von der Schleiermacher'schen Vermuthung zu halten ist, daſs unser Referent diese Erzählung unmittelbar oder mittelbar aus dem Munde der so genau beschriebenen Hanna haben möge: sie ist eine Spielerei des Scharfsinns, wie so manche die sonst verdienstvolle Schrift von Schleiermacher über den Lukas entstellen.

Auch hier, wo die Erzählung des Lukas Jesum auf eine Reihe von Jahren verläſst, wird, wie an dem entsprechenden Punkt im Leben des Täufers, eine Schluſsformel über das gesegnete Aufwachsen des Kindes beigefügt (V. 40.), welche, wie die den Täufer betreffende, an die ähnliche Formel in der Geschichte Simsons (Richt. 13, 24 f.) erinnert.

§. 38.

Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu.

Es ist bis hieher die geschichtliche Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen über die Abkunft, Geburt und Kindheit Jesu aus dem doppelten Gesichtspunkte in Anspruch genommen worden, weil theils die einzelnen Berichte in sich selber Elemente haben, welche der geschichtlichen Auffassung widerstreben, theils die parallelen Erzählungen des Matthäus und Lukas sich gegenseitig ausschlieſsen, so daſs unmöglich beide Recht haben können, sondern nothwendig müsse Einer (dieſs aber könne der eine so gut als der andere, also vielleicht auch beide sein,) Unrecht haben. Einer von diesen Wider-

sprüchen der beiden Berichte gegen einander ist es besonders, welcher sich vom Anfang unsrer Kindheitsgeschichte bis zu dem hier erreichten Abschnitt hindurchzieht, auf den wir daher auch schon früher gestofsen sind, ohne dafs wir uns jedoch bis jetzt länger bei demselben hätten verweilen können, weil wir erst jetzt, wo er seine Rolle ausgespielt hat, Materialien genug zu gründlicher Würdigung desselben in der Hand haben. Es ist diefs eine Differenz, welche zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu stattfindet.

Lukas nämlich giebt gleich von Anfang Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu an: hier sucht der Engel die Maria auf (1, 26.); hier ist Maria's οἶκος (1, 56.) zu denken; von da reisen Jesu Eltern nach Bethlehem zur Schatzung (2, 4.); kehren aber, sobald es die Umstände erlauben, wieder nach Nazaret, als die πόλις αὐτῶν, zurück (V. 39.). Bei Lukas ist also augenscheinlich Nazaret der eigentliche Wohnort der Eltern Jesu und nach Bethlehem kommen sie nur durch zufällige Veranlassung auf kurze Zeit.

Bei Matthäus wird von vorne herein nicht gesagt, wo Joseph und Maria sich aufgehalten haben. Nach 2, 1. ist Jesus in Bethlehem geboren, und indem von ausserordentlichen Umständen, welche (nach Lukas) seine Eltern dahin geführt haben sollen, nichts erwähnt ist, so scheint es, Matthäus setze dieselben als ursprünglich schon zu Bethlehem wohnhaft voraus. Hier läfst er sofort die Eltern mit dem Kinde den Besuch der Magier erhalten, hierauf sich nach Aegypten flüchten, und von der Flucht zurückkehrend wollen sie wieder nach Judäa sich wenden, wenn nicht eine ausserordentliche Warnung sie in das galiläische Nazaret wiese (2, 22.). Durch diesen Zug wird der vorhin entstandene Schein zur Gewifsheit, dafs Matthäus nicht wie Lukas Nazaret, sondern Bethle-

hem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu voraussetzte, und den Zug nach Nazaret nur durch unvorhergesehene Umstände herbeigeführt sich denke.

Dafs man über diesen Widerspruch gewöhnlich so arglos hinübergleitet, davon liegt der Grund in dem Charakter der Erzählung des Matthäus, auf welchen ein neuerer Erklärer sogar die Behauptung gebaut hat, dieser Evangelist sage über den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu nicht etwas von der Aussage des Lukas Verschiedenes, sondern gar nichts aus, indem es ihm um topologische wie chronologische Genauigkeit gar nicht zu thun sei. Den späteren Aufenthaltsort der Eltern Jesu und seinen Geburtsort mache er nur defswegen namhaft, weil sich daran A. T.liche Weissagungen knüpfen liefsen; da der Wohnort der Eltern Jesu vor seiner Geburt zu keinem ähnlichen Citate Anlafs gegeben, so habe ihn Matthäus ganz verschwiegen; was aber, bei seiner Darstellungsart, keineswegs beweise, dafs er von diesem Aufenthalt nichts gewufst, oder gar Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu vorausgesetzt habe [1]). Allein, auch zugegeben, dafs das Stillschweigen des Matthäus über den früheren Aufenthalt von Jesu Eltern in Nazaret und über die besondern Umstände, durch welche die Geburt Jesu zu Bethlehem veranlafst war, noch nichts beweise: so müfste dann doch das spätere Vertauschen Bethlehem's mit Nazaret so dargestellt sein, dafs ein Wink gegeben wäre, oder nur wenigstens die Möglichkeit übrig bliebe, den ersteren Ort als blos vorübergehenden Aufenthalt, die Reise in den letzteren aber als Rückreise in die eigentliche Heimath zu fassen. Ein solcher Wink wäre gegeben, wenn Matthäus nach der ägyptischen Reise die Ansiedelung Josephs in Nazaret dadurch motivirte, dafs er ihm durch die Traumer-

1) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 146 f.

scheinung sagen liefse: kehret jetzt in das Land Israël zurück, und zwar in euren ursprünglichen Wohnort, Nazaret; denn in Bethlehem habt ihr nichts mehr zu schaffen, da ja die Weissagung, dafs euer messianisches Kind an diesem Orte geboren werden sollte, bereits erfüllt ist. Doch weil es ja dem Matthäus überhaupt um Localitäten nicht zu thun sein soll, so wollen wir billig sein, und keinen positiven Wink, sondern nur das Negative von ihm verlangen, dafs er uns die Vorstellung, Nazaret sei der ursprüngliche Aufenthalt der Eltern Jesu gewesen, nicht geradezu unmöglich mache. Diese Forderung wäre dann erfüllt, wenn die Reise der Eltern Jesu aus Aegypten nach Nazaret geradezu gar nicht motivirt, sondern nur gesagt wäre, sie seien auf höhere Weisung in das Land Israël zurückgekehrt und haben sich nach Nazaret begeben. Freilich wäre es dann auffallend genug, ohne alle Bevorwortung statt des bisherigen Bethlehem auf einmal Nazaret genannt zu finden, was auch unser Erzähler gefühlt, und ebendefswegen die Veranlassung der Reise nach dem letztgenannten Orte ausführlich angegeben hat (2, 22. f.). Statt nun aber diefs so zu thun, wie er es nach dem Obigen thun mufste, wenn er mit Lukas Nazaret als den ursprünglichen Wohnort von Jesu Eltern kannte, thut er es gerade auf die entgegengesetzte Art, welche unwidersprechlich zeigt, dafs seine Voraussetzung die umgekehrte von der des Lukas war. Denn wenn er den aus Aegypten zurückkehrenden Joseph nur aus Furcht vor Archelaus nicht nach Judäa gehen läfst: so schreibt er ihm ja eine Geneigtheit zu, sich wieder dahin zu begeben, eine Geneigtheit, welche unbegreiflich bleibt, wenn ihn nach Bethlehem nur der Schatzungsbefehl geführt hatte, und einzig unter der Voraussetzung sich erklärt, dafs er schon vorher dort wohnhaft gewesen. Andrerseits, indem Matthäus für die Ansiedelung in Nazaret nur jene Gefahr, nebst dem Zweck der Erfüllung

einer Weissagung angiebt; so kann er ein ursprüngliches Zuhausesein in Nazaret nicht voraussetzen, da dieses ja ein für sich entscheidender Grund gewesen wäre, neben welchem es jener andern nicht bedurft hätte.

Da hienach die Schwierigkeit einer Vereinigung des Matthäus mit Lukas in diesem Stücke darauf beruht, dafs es sich nicht will denken lassen, wie Jesu Eltern, aus Aegypten zurückkommend, im Sinne haben konnten, sich noch einmal nach Bethlehem zu begeben, wenn dieses nicht ihre ursprüngliche Heimath war: so haben sich die Bemühungen der Erklärer hauptsächlich auf den Punkt concentriren müssen, noch anderweitige Gründe ausfindig zu machen, durch welche in Joseph und Maria jene Neigung veranlafst sein konnte. Solche Versuche finden sich schon sehr frühe. An Lukas anknüpfend, welcher, so bestimmt er Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu voraussetzt, doch auch Bethlehem dem Joseph nicht ganz fremd sein, sondern als Stammort mit ihm in Beziehung stehen läfst, scheint, seinen apostolischen Denkwürdigkeiten folgend, Justin Nazaret zwar als Wohnort, Bethlehem aber als Geburtsort Josephs vorauszusetzen [2]), und Credner glaubt in dieser Justinischen Nachricht die Quelle und die Ausgleichung der abweichenden Berichte unsrer beiden Evangelisten zu finden [3]). Allein, fürs Erste, ausgeglichen sind sie hiedurch keineswegs. Denn wenn doch als der Ort, wo sich Joseph häuslich niedergelassen hatte, auch hier Nazaret stehen bleibt, so hatte er immer

2) Dial. c. Tryph. 78: ἀνεληλύθει (Ἰωσήφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. Indefs könnte man das ὅθεν ἦν möglicherweise als Bezeichnung des bloſsen Stammorts fassen, zumal wenn man den Zusatz Justins erwägt: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

3) Beiträge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217.

keinen Grund, nach seiner Rückkehr von der ägyptischen Flucht auf Einmal seinen bisherigen Wohnort mit seinem Geburtsort zu vertauschen, zumal er auch zu der früheren Reise dahin nach Justin selbst nicht etwa durch einen Plan, sich dort anzusiedeln, sondern lediglich durch die Schatzung veranlafst worden war, ein Anlafs, welcher nach der Flucht jedenfalls fehlte. So steht die Darstellung Justin's mehr auf der Seite des Lukas, und reicht nicht hin, um den Matthäus mit ihm zu vereinigen. Dafs aber die Justinische Nachricht auch die Quelle der beiden unsrigen sein sollte, ist noch weniger zu glauben. Denn wie aus der Angabe bei Justin, welche doch schon Nazaret als Wohnort, und die Schatzung als Veranlassung der Reise nach Bethlehem hat, die Erzählung des Matthäus habe entstehen können, welche von beiden nichts weifs, begreift man nicht, und überhaupt, wo sich einestheils zwei divergirende Berichte, anderntheils eine ungenügende Verbindung derselben findet, da ist gewifs nicht diese das ursprüngliche und jene abgeleitet, sondern umgekehrt, und eben in dieser Rolle, Ausgleichungen zu versuchen, haben wir den Justin oder seine Quellen schon oben, bei Gelegenheit der Genealogieen kennen gelernt.

Ein nachhaltigerer Ausgleichungsversuch ist in dem apokryphischen *Evangelium de nativitate Mariae* gemacht worden, und hat auch bei neueren Theologen vielen Beifall gefunden. Nach diesem Apokryphum ist das elterliche Haus der Maria in Nazaret, und obwohl im Tempel zu Jerusalem erzogen, und dort mit Joseph verlobt, kehrt sie doch, nachdem diefs geschehen, zu ihren Eltern nach Galiläa zurück. Joseph hingegen war nicht blos gebürtig von Bethlehem, wie Justin sagen zu wollen scheint, sondern er hatte auch sein Haus daselbst, und holte die Maria dahin heim [4]). Allein diese Ausgleichung ist nun

4) C. 1. 8. 10.

zu sehr zu Gunsten des Matthäus, gegen den Lukas. Denn die Schatzung nebst Zubehör ist weggelassen und mufste weggelassen werden, weil, wenn Joseph in Bethlehem zu Hause, und nur um seine Braut heimzuholen nach Nazaret gereist war, nicht erst der Census ihn wieder dorthin gerufen haben würde, sondern er wäre nach wenigen Tagen Abwesenheit von selbst zurückgekehrt; hauptsächlich aber, wenn er in Betlehem sein Heimwesen (eine *domus* zu disponiren, c. 8.) hatte: so brauchte er bei seiner Dahinkunft nicht ein καταλυμα aufzusuchen, um auch in diesem keinen Raum zu finden, sondern er würde die Maria unter sein eigenes Dach geführt haben. Daher nehmen neuere Ausleger, welche, wie Paulus [5]) die Auskunft des Apokryphums sich zu Nutze machen, aber auch die Schatzung des Lukas nicht fallen lassen wollen, an, Joseph habe zwar früher in Bethlehem gewohnt und gearbeitet, doch keine eigene Wohnung daselbst besessen, und auch als ihn die Schatzung, ehe er's dachte, dahin zurückrief, noch nicht für eine solche gesorgt gehabt. Allein nicht nur nicht als Ansäfsige, sondern nicht einmal als Fremde, die sich ansiedeln wollen, vielmehr nur als solche, die nach möglichst kurzem Aufenthalt wieder abzureisen gedenken, erscheinen nach Lukas Jesu Eltern in Bethlehem. Setzt diese Paulus'sche Annahme die Eltern Jesu als sehr arm voraus: so will Olshausen zum Behuf der Ausgleichung der vorliegenden Differenz sie lieber bereichern, indem er annimmt, sie haben sowohl in Bethlehem als in Nazaret Besitzungen gehabt, hätten also an dem einen oder andern Orte sich niederlassen können: aber unbekannte Umstände haben nach der Rückkehr aus Aegypten sie geneigt gemacht, für Bethlehem sich zu entscheiden,

5) Exeget. Handb. 1, a, S. 178.

bis die himmlische Warnung dazwischen getreten sei [6]). Jenen von Olshausen unbestimmt gelassenen Grund, der den Eltern Jesu eine Niederlassung in Bethlehem wünschenswerth machte, geben andere Ausleger, wie Heydenreich [7]), dahin an, es habe ihnen am schicklichsten scheinen müssen, dafs der ihnen geschenkte Davidssohn in der Davidsstadt erzogen werde. Welche Geschäftigkeit, in den Text hineinzutragen, was nicht darin liegt, weil man von dem, was darin liegt, einem Widerspruch, nichts wissen will; welches einhellige Zusammenwirken der Rationalisten und Orthodoxen, wo es gilt, den gemeinschaftlichen Feind, die mythische Auffassung, zu bekämpfen, welche freilich den Vorurtheilen von diesen wie den Kunststücken von jenen auf Einmal den Garaus macht. Alle jene Bemühungen aber können die Thatsache nicht wegräumen, welche von den tüchtigsten Kritikern anerkannt ist [8]), dafs die beiden Evangelisten Verschiedenes, ja Entgegengesetztes voraussetzen, dafs also im besten Falle nur Einer von ihnen Recht haben kann; es fragt sich nur welcher?

Hier nun hängt die Art, wie Matthäus seine Darstellung, der Aufenthalt der Eltern Jesu in Nazaret sei erst Folge eines späteren Zuges gewesen, begründet hat, mit den unhistorischen Daten des bethlehemetischen Kindermords und der Flucht nach Aegypten so zusammen, dafs ohne diese jede Veranlassung einer späteren Verlegung des Wohnsitzes hinwegfällt, und wir werden daher in diesem Stücke auf die Seite des Lukas treten, welcher die Eltern Jesu nach wie vor dessen Geburt an

6) Bibl. Comm. 1, S. 148. Anm.
7) Ueber die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.
8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 45. Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. S. 68 f.

demselben Orte wohnen läfst. Dafür hängt dann aber bei Lukas die Angabe, Jesus sei an einem andern Orte geboren als wo seine Eltern wohnhaft waren, mit einem eben so wenig historischen Datum, nämlich der Schatzung, zusammen, und mit dieser fällt jeder Anlafs für die Eltern Jesu weg, bei herannahender Entbindung der Maria eine so weite Reise zu unternehmen, so dafs wir in diesem Stücke dem Matthäus Recht geben müssen, wenn er Jesum nicht auswärts, sondern an dem Wohnorte seiner Eltern geboren werden läfst. Doch nur diefs Formelle haben wir bis jetzt, dafs Jesu Eltern nirgends anders früher gewohnt haben als später, und dafs Jesus nirgends anders geboren ist, als wo seine Eltern wohnten: über das Materielle, welches denn dieser Ort gewesen, ist die Untersuchung erst anzustellen.

In dieser Hinsicht werden wir nun in entgegengesetzter Richtung auseinandergezogen, indem wir als Geburtsort Jesu, wo nach unsrem eben gewonnenen Resultat seine Eltern auch wohnhaft gewesen sein mufsten, in beiden Evangelien Bethlehem angegeben finden, als späteren Wohnort dagegen, welcher nach dem Obigen auch als der ursprüngliche und somit als Geburtsort Jesu zu denken wäre, gleichfalls in beiden Nazaret. Dieser Widerspruch ist unauflöslich, wenn beide Richtungen wirklich gleich stark anziehen; er löst sich aber, sobald auf der einen Seite das Band reifst, und uns der andern Richtung ungehindert folgen läfst. Prüfen wir zuerst das Band, welches uns an die Annahme des galiläischen Nazaret als des späteren Wohnsitzes der Eltern Jesu knüpft, so besteht es nicht allein in der trockenen Angabe der vorliegenden Stellen im zweiten Kapitel des Matthäus und Lukas, dafs die Eltern Jesu nach dessen Geburt sich in Nazaret aufgehalten: sondern in einer fortlaufenden Reihe von Daten aus der evangelischen und der ältesten Kirchengeschichte. Der Galiläer, der Naza-

rener, war der stehende Beiname Jesu: als Jesus von Nazaret stellte ihn Philippus dem Nathanaël vor, welcher ihm die Frage zurückgab: was kann aus Nazaret Gutes kommen? (Joh. 1, 46 f.) Nazaret wird nicht blos als der Ort, ὃ ἦν τεθραμμένος (Luc. 4, 16.), sondern geradezu auch als seine πατρὶς bezeichnet (Matth. 13, 34. Marc. 6, 1.); als Jesus der Nazaretaner wird er von den Leuten kenntlich gemacht (Luc. 18, 37.) und von den Dämonen angerufen (Marc. 1, 24.); der galiläische Dialekt verräth den Petrus als seinen Anhänger Marc. 14, 70.); noch am Kreuze bezeichnet ihn die Ueberschrift als Nazarener (Joh. 19, 19.), und nach seiner Auferstehung verkündigen die Apostel allenthalben Jesum von Nazaret (A. G. 2, 22.) und thun in seinem Namen als des Nazareners Wunder (A. G. 3, 6.). Auch seine Anhänger wurden noch längere Zeit Nazarener genannt, und erst in späteren Zeiten gieng dieser Name auf eine ketzerische Sekte über [9]). Diese Benennung setzt, wenn auch nicht diefs, dafs Jesus von Nazaret gebürtig ist, so doch einen längeren Aufenthalt desselben an dem gedachten Orte voraus, ein Aufenthalt, welcher, da sich Jesus, glaubwürdigen Nachrichten zufolge (Luc. 4, 16 f. und die Parall.), während seines öffentlichen Lebens nur vorübergehend daselbst verweilt hat, einzig in seine frühere Lebensperiode fallen kann, welche er im Schoose seiner Familie verlebte. Diese also und namentlich seine Eltern müssen während der Kindheit Jesu in Nazaret gewohnt haben, und wenn einmal, dann ohne Zweifel von jeher, da wir keinen geschichtlichen Grund haben, eine Wohnortsveränderung anzunehmen: so dafs dieser eine der beiden widersprechenden Sätze unerschütterlich feststeht.

Auch der andere Satz, dafs Jesus in Bethlehem ge-

9) Tertull. adv. Marcion L. 4. c. 8. Epiphan. haer. 29, 1.

boren sei, ruht keineswegs nur auf der Angabe unsrer ersten Kapitel, sondern zugleich auf der durch eine Prophetenstelle veranlafsten Erwartung, dafs der Messias in Bethlehem werde geboren werden (vergl. mit Matth. 2, 5 f. Joh. 7, 42.). Aber eben diefs ist eine gefährliche Stütze, und derjenige sollte sie gerne missen, welcher Jesu Geburt in Bethlehem als historisch festhalten will. Denn wo der Nachricht von einem Erfolge eine lange Erwartung desselben vorangeht, da mufs schon ein starker Verdacht entstehen, ob nicht die Erzählung, dafs das Erwartete erfolgt sei, nur der Voraussetzung, dafs es habe erfolgen müssen, ihre Entstehung verdanken möge. Zumal wenn jene Erwartung ungegründet war, wie hier der Erfolg eine falsche Auslegung eines prophetischen Orakels bestätigt haben müfste. Also diese prophetische Grundlage der Geburt Jesu in Bethlehem benimmt der historischen, welche in der Erzählung von Matth. und Luc. 2. liegt, alle Kraft, indem die letztere nur auf die erstere gebaut erscheint, und also mit ihr hinfällt. Ausser diesen aber sucht man einen anderweitigen Beleg für jene Annahme vergeblich. Nirgends sonst im N. T. wird Jesu bethlehemitischer Geburt erwähnt; nirgends tritt er mit diesem seinem angeblichen Geburtsort in irgend eine Beziehung, oder erweist ihm die Ehre eines Besuchs, die er doch dem unwürdigen Nazaret nicht versagt [10]); nirgends beruft er sich auf jenes Datum als einen Mitbeweis seiner Messianität, unerachtet er dazu die bestimmteste Veranlassung hatte, da sich Manche an seiner galiläischen Abkunft stiefsen und sich darauf beriefen, dafs der Messias aus der Davidsstadt Bethlehem kommen müsse (Joh. 7, 42.) [11]). Zwar sagt hier Johannes nicht,

10) Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 230.

11) s. K. Ch. L. Schmidt in Schmidt's Bibliothek 3, 1, S. 123 f. vgl. Kaiser a. a. O.

dafs diese Bedenklichkeiten in Gegenwart Jesu geäufsert worden seien [12]); aber wie er unmittelbar vorher (V. 39.) eine Rede Jesu mit der Bemerkung begleitet hat, es habe damals noch kein *πνεῦμα ἅγιον* gegeben: so würde auch hier die Bemerkung an der Stelle gewesen sein, das Volk habe nämlich noch nicht gewufst, dafs Jesus von Bethlehem gebürtig gewesen. Man wird eine solche Notiz für einen Johannes zu äusserlich und unbedeutend finden; allein so viel ist gewifs, wenn er mehrmals von der Meinung der Leute, dafs Jesus ein geborner Nazarener sei, und ihrem Anstofs daran zu erzählen hatte, so mufste er, wenn er es anders wufste, eine berichtigende Bemerkung hinzufügen, oder er erregte den falschen Schein, als stimme auch er jener Meinung bei. Nun aber findet sich nicht blos an jener Stelle, sondern auch Joh. 1, 46 ff. ein solcher Anstofs, welchen hier, wie schon oben erwähnt, Nathanaël an der nazaretanischen Abkunft Jesu nimmt, ohne dafs diese Meinung unmittelbar oder mittelbar berichtigt würde; denn nirgends erfährt er nachher, dafs dieser Gute wirklich nicht aus Nazaret gewesen, sondern er mufs lernen, dafs auch aus Nazaret etwas Gutes kommen könne. Ueberhaupt, wäre Jesus, wenn auch noch so zufällig, in Bethlehem geboren gewesen: so wäre es, bei der Bedeutung, welche diefs für den Glauben an seine Messianität gehabt hätte, nicht zu begreifen, wie ihn auch die Seinigen immer nur den Nazarener nennen konnten, ohne diesem, von den Gegnern mit polemischem Accent ausgesprochenen Beinamen den apologetischen Ehrennamen des Bethlehemiten entgegenzustellen. — Ist die Angabe von Jesu Geburt in Bethlehem auf diese Weise von allen gültigen historischen Zeugnissen verlassen, ja hat sie bestimmte geschichtliche

12) Worauf sich z. B. Heydenreich beruft, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 99.

Thatsachen gegen sich, und läfst sie sich namentlich mit dem, was uns nun feststeht, dafs die Eltern Jesu später, und, wie wir nicht anders wissen, auch von jeher, in Nazaret gewohnt haben, und dafs Jesus, sofern uns keine glaubwürdige Nachricht vom Gegentheil versichert, an keinem, von dem Wohnsitze seiner Eltern verschiedenen Orte geboren sei, nicht vereinigen: so kann es uns keine Ueberwindung mehr kosten, uns dahin zu entscheiden, dafs Jesus nicht in Bethlehem, sondern, da wir keine andere sichere Spur haben, in Nazaret geboren sei.

Demnach würde sich in diesem Punkte das Verhältnifs der beiden Evangelisten folgendermafsen stellen. Was das Formelle betrifft, hätte jeder zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht: Lukas Recht in der Behauptung der Identität des früheren Wohnorts der Eltern Jesu mit dem späteren, und hierin hätte Matthäus Unrecht; Matthäus Recht in der Festhaltung der Identität des Geburtsortes Jesu mit dem Wohnort seiner Eltern, und hierin wäre der Irrthum auf Seiten des Lukas. In Hinsicht auf das Materielle aber hat Lukas darin das völlig Richtige, dafs er vor wie nach der Geburt Jesu dessen Eltern in Nazaret wohnen läfst, wo Matthäus nur die halbe Wahrheit hat, dafs sie nämlich nach Jesu Geburt daselbst ansässig gewesen; in der Angabe aber, dafs Jesus in Bethlehem geboren worden, haben beide entschieden Unrecht. Woher nun alles Falsche bei beiden kommt, das ist die jüdische Meinung, der sie nachgaben, der Messias müsse zu Bethlehem geboren sein; woher aber alles Richtige, das ist das Factum, welches sie vorfanden, dafs Jesus immer als Nazaretaner gegolten hat; woher endlich das verschiedene Verhältnifs des Wahren und Falschen in beiden, und das Uebergewicht des letzteren Elementes bei Matthäus, das ist die verschiedene Weise, wie sich beide zu jenen Prämissen verhielten. Galt es nämlich eine Vereinigung der beiden Punkte: des historischen

Datums, dafs Jesus als Nazarener bekannt war, und des prophetischen Postulats, dafs er, als Messias, zu Bethlehem geboren sein müsse: so vollzog Matthäus, oder die Sage welcher er folgte, nach der vorwiegenden Richtung dieses Evangeliums auf prophetischen Pragmatismus die Vereinigung so, dafs das Uebergewicht auf das vom Propheten an die Hand gegebene Bethlehem gelegt, dieses schon als die ursprüngliche Heimath der Eltern Jesu angenommen, und Nazaret als der, nur durch eine spätere Wendung der Dinge herbeigeführte Zufluchtsort dargestellt wurde; wogegen der mehr historisch-pragmatische Lukas diejenige Gestaltung der Sage aufnahm oder selbst bildete, nach welcher auf das von der Geschichte an die Hand gegebene Nazaret der Hauptnachdruck gelegt, es als der ursprüngliche Wohnort des Eltern Jesu gefafst, und der Aufenthalt in Bethlehem nur als ein in Folge eines zufälligen Ereignisses zwischeneingetretener betrachtet wurde.

Bei diesem Stande der Sache wird es wohl Niemand vorziehen wollen, weder mit Schleiermacher[13]) die Frage über das Verhältnifs der beiden Berichte zum Thatbestand unentschieden zu lassen, noch mit Sieffert[14]) einseitig für den Lukas sich zu entscheiden[15]).

13) Ueber den Lukas, S. 49.

14) Ueber den Ursprung u. s. w. S. 68 f. u. S. 158.

15) Diese Erscheinung, dafs von einem gegebenen Problem verschiedene Erzähler verschiedene Lösungen versuchen, und diese hernach, oft sogar in Einem Buche, zusammengestellt werden, läfst sich durch eine Masse A. T.licher Beispiele belegen. Von einem ist schon die Rede gewesen. Der Name Isaak soll etymologisch abgeleitet werden: diefs thut der eine Referent (1. Mos. 17, 17) aus dem Lachen des

Fünftes Kapitel.

Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu.

§. 39.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel. Schwierigkeiten der geschichtlichen Auffassung.

Ueber die ganze Periode von der Rückkehr der Eltern Jesu mit ihrem Kinde aus Aegypten bis zu der Taufe Jesu durch Johannes geht das Matthäus-Evangelium stillschweigend hinweg, und auch Lukas weiſs uns aus der langen Zeit von der ersten Kindheit Jesu bis zu seinem Mannesalter nur Einen Vorfall noch zu berichten, die Art

Vaters, der andere (18, 12) aus dem der Mutter bei der Verkündigung des Sohnes, ein dritter (21, 6) aus dem Lachen der Leute über seine Geburt. Ebenso gieng es mit dem Namen Jakob und Edom, von welchen jener zuerst (1. Mos. 25, 26) vom eigentlichen Fersenhalten, hierauf (27, 16) vom uneigentlichen (Ueberlisten); dieser aber zuerst (25, 25) von der rothen Farbe des Körpers, dann (25, 30) wieder von dem rothen Linsengericht abgeleitet wird. Ferner der Name Bersaba wird das einemal aus einem zwischen Abimelech und Abraham (21, 31), das anderemal aus einem zwischen Abimelech und Isaak (26, 33) abgeschlossenen Bunde erklärt, wobei besonders augenscheinlich ist, wie der Urheber der einen Erzählung von der andern nichts gewuſst haben kann. Vgl. de Wette, Kritik der mosaischen Geschichte, S. 86 ff. 110. 118 ff.

und Weise nämlich, wie er im zwölften Lebensjahre im Tempel zu Jerusalem auftrat (2, 41—52.). Diese Erzählung aus der beginnenden Jugend Jesu unterscheidet sich von den bisher betrachteten aus seiner Kindheit nach der richtigen Beobachtung von Hess [1]) dadurch, daſs sich in derselben Jesus nicht mehr, wie in jenen, blos leidend verhält, sondern eine thätige Probe von seiner hohen Bestimmung ablegt, und zwar hat man dieselbe von jeher als eine solche besonders geschätzt, die uns den Moment zeige, in welchem das höhere Bewuſstsein in Jesu hervorgetreten sei [2]).

Im zwölften Jahre, wo nach jüdischer Sitte der Knabe zum selbstständigen Antheil an den heiligen Gebräuchen gelangte, nahmen dieser Erzählung zufolge die Eltern, wie es scheint zum erstenmale, Jesum zum Paschafeste nach Jerusalem mit. Nach Ablauf der Festzeit traten die Eltern den Rückweg an; daſs der Sohn ihnen fehlte, bekümmerte sie zunächst nicht, weil sie ihn irgendwo bei der Reisegesellschaft vermutheten. Erst nachdem sie eine Tagreise ohne ihn zurückgelegt, und ihn bei Verwandten und Bekannten vergeblich gesucht, kehren sie nach Jerusalem zurück, um dort nach ihm zu sehen. — Dieſs Benehmen der Eltern Jesu kann befremden. Es ist mit der Sorgfalt, die man von denselben voraussetzen zu dürfen glaubt, schwer zu reimen, daſs sie das ihnen anvertraute Himmelskind so lange aus den Augen gelassen haben sollen, und man hat ihnen daher von manchen Seiten in Bezug auf diesen Fall geradezu Nachlässigkeit und Pflichtversäumniſs vorgeworfen [3]). Wenn man hiegegen zur Rechtfertigung der Eltern Jesu sich im Allgemeinen darauf beruft, daſs bei einer liberalen Erziehung

1) Geschichte Jesu, 1, S. 110.
2) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 149.
3) Olshausen, a. a. O. 1, 150.

eine solche dem Knaben gestattete gröfsere Freiheit leicht denkbar sei [4]): so wäre selbst nach unsern modernen Begriffen ein solches Ausserachtlassen eines zwölfjährigen Knaben von Seiten der Eltern mehr als nur liberal, und wie vollends nach den strengeren Ansichten, welche das Alterthum, auch das jüdische, von Kinderzucht hatte? Wird aber bemerkt, dafs insbesondere, wie die Eltern Jesu ihren Sohn kannten, sie seinem Verstand und Charakter wohl so weit haben trauen können, um von einem solchen freieren Gehenlassen keine Gefahr für ihn befürchten zu müssen [5]): so kann man aus ihrer nachherigen Angst ersehen, dafs sie hierin ihrer Sache doch nicht so ganz gewifs waren. Unerwartet bleibt also immer ihr Benehmen, ohne dafs es jedoch damit unglaublich, oder schon durch diesen Zug die ganze Erzählung unwahrscheinlich würde; denn die Eltern Jesu sind uns ja keine Heiligen, welchen kein Fehler zugetraut werden dürfte.

Nach Jerusalem umgekehrt, finden sie am dritten Tage den Sohn im Tempel, ohne Zweifel in einer der äusseren Hallen, unter einem *consessus* von Lehrern, in einer Unterredung mit ihnen begriffen, und als Gegenstand allgemeiner Bewunderung (V. 45. f.). Hier könnte es nach einigen Spuren scheinen, als wäre Jesu den Lehrern gegenüber ein höheres Verhältnifs gegeben, als es einem zwölfjährigen Knaben zukommen konnte. Schon das *καθεζόμενον* (V. 46.) hat Anstofs erregt, da nach jüdischen Nachrichten erst nach dem weit späteren Tode des Rabban Gamaliel die Sitte aufgekommen ist, dafs die Rabbinenschüler safsen, während sie bis dahin in der Schule hatten stehen müssen [6]); allein diese jüdische

4) Hase, Leben Jesu, §. 37.

5) Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 103.

6) Megillah f. 21, bei Lightfoot z. d. St.

Tradition ist zweifelhaft [7]). Auch das hat man anstöfsig gefunden, dafs Jesus sich nicht blos receptiv als ἀκέων, sondern auch activ als ἐπερωτῶν zu den Lehrern verhalte, und so gleichsam als ihren Lehrer zu geriren scheine. So fassen es freilich die apokryphischen Evangelien, nach welchen Jesus schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen macht [8]), und seinem Informator im Alphabet die mystische Bedeutung desselben aufschliefst [9]); bei jenem Tempelbesuch aber Streitfragen wie die über den Messias als zugleich Davids Sohn und Herrn (Matth. 22, 41. f.) auf die Bahn bringt [10]), und sofort gleichsam in allen Facultäten Unterricht ertheilt [11]). Wäre freilich das ἐρωτᾷν und ἀποκρίνεσθαι von einem solchen belehrenden Verhältnifs zu verstehen: so müfsten wir eines so unnatürlichen Zuges wegen [12]) die evangelische Erzählung verdächtig finden. Allein zu einer solchen Auffassung der Worte nöthigt uns nichts, da nach jüdischer Sitte der rabbinische Unterricht von der Art war, dafs nicht blofs die Lehrer den Schülern, sondern auch diese den Lehrern Fragen vorlegten, wenn sie über etwas Aufschlufs wünschten [13]). So dürfen wir daher auch hier an solche, einem Knaben geziemende Fragen um so wahrscheinlicher denken, als unser Text nicht ohne Absicht, wie es scheint, die Verwunderung der Lehrer nicht an die Fragen, sondern an

7) s. bei Kuinöl, in Luc. p. 353.

8) Evangel. Thomae c. 6 ff. Bei Thilo, S. 288 ff. und evang. infant. arab. c. 48 ff. p. 123 ff. bei Thilo.

9) Ebend.

10) Evang. inf. arab. c. 50.

11) Im angef. Kap. und den folgenden; vergl. ev. Thomae c. 19.

12) Dafür erkennt diese Vorstellung auch Olshausen an, S. 151.

13) s. die Belege (z. B. Hieros. Taanith 67, 4.) bei Wetstein und Lightfoot z. d. St.

die ἀποκρίσεις Jesu knüpft, also an dasjenige, worin sich Jesus am meisten als verständigen Schüler zeigen konnte. — Bedenklicher könnte der Ausdruck scheinen, dafs der Knabe Jesus ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων gesessen habe. Denn was einem Schüler ziemte, das sagt uns Paulus A. G. 22, 3., nämlich sich zu bilden παρὰ τὸς πόδας der Rabbinen, indem diese auf Kathedern, die Schüler aber auf dem Boden safsen [14]), nicht aber mitten unter den Lehrern Platz zu nehmen. Freilich glaubt man das ἐν μέσῳ bald so erklären zu können, dafs es nur ein Sitzen zwischen den Lehrern bedeute, indem mehrere Lehrer auf ihren Suggesten, und zwischen diesen Jesus mit andern Schülern auf der Erde sitzend vorgestellt werde [15]); bald soll es überhaupt nur in Gesellschaft von Lehrern, d. h. in der Synagoge, bedeuten [16]): allein dem Wortsinn nach scheint doch καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, wenn auch nicht, wie Schöttgen *in majorem Jesu gloriam* glaubt [17]), einen Ehrenplatz, so doch ein Sitzen in gleichem Verhältnifs mit Anderen zu bezeichnen. Man darf sich auch nur die Frage vorlegen, ob es mit dem Geiste unsrer Erzählung harmoniren würde, statt des καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων die Formel καθ. παρὰ τὸς πόδας τ. δ. zu setzen? so wird man sich diefs gewifs verneinen müssen, aber ebendamit anerkennen, dafs unsre Erzählung Jesum zu den Lehrern in ein anderes Verhältnifs als in das eines Lernenden setzt, welches letztere doch für einen, auch noch so begabten, Knaben von 12 Jahren das allein naturgemäfse ist. Denn dafs in Jesum nichts von aussen, von fremder Weisheit sich hineingebildet habe, weil diefs der Bestimmung des Messias,

14) Lightfoot, horae, S. 742.
15) Paulus, a. a. O. S. 279.
16) Kuinöl, a. a. O. S. 353 f.
17) Horae, 2, S. 886.

als des absolut Bestimmenden, zuwider gewesen wäre, — diese Behauptung Olshausen's [18]) widerspricht dem von ihm selbst vorangestellten kirchlichen Grundsatze, dafs Jesus in seiner menschlichen Erscheinung dem allgemein menschlichen Entwicklungsgange gefolgt sei. Denn dieser besteht nicht blofs darin, dafs es mit dem Menschen nur stufenweise aufwärts geht, sondern das Wesentlichere ist diefs, dafs die Entwickelung des Menschen, geistige wie leibliche, durch das Wechselspiel von Aufnehmen und Einwirken bedingt ist. Diefs in Bezug auf Jesu leibliches Leben zu läugnen, und z. B. zu sagen, die Speise, welche er zu sich genommen, habe nicht durch wirkliche Assimilation zur Nahrung und zum Wachsthum seines Leibes gedient, sondern ihm nur Veranlassung gegeben, sich von innen heraus zu reproduciren, diefs würde Jedem als Doketismus in die Augen fallen: und dieselbe Behauptung in Bezug auf seine geistige Entwickelung, dafs er nämlich nichts von aussen in sich hineingebildet, sondern, was er von Andern hörte, nur als Anlafs gebraucht habe, aus sich selbst eine Wahrheit um die andere hervorzuholen, das sollte etwas Andres, als ein feinerer Doketismus sein? Wirklich auch, wenn man nach dieser Ansicht sich von der Unterhaltung Jesu mit den Lehrern im Tempel eine Vorstellung zu bilden versucht, so kommt sie wenig natürlich heraus. Er soll nicht gelehrt haben, aber auch nicht eigentlich belehrt worden sein, sondern die Reden der Lehrer sollen nur die Veranlassung abgegeben haben, dafs er sich selbst belehrte, dafs ihm namentlich über seine eigene Bestimmung ein immer helleres Licht aufgieng. Aber diefs wird er dann gewifs auch ausgesprochen haben, so dafs doch wieder eine lehrende Stellung des Knaben herauskäme, welche Olshausen selbst als

18) a. a. O. S. 151.

monströs bezeichnet. Wenigstens ein solches indirectes Lehren käme heraus, wie es Hess annimmt, wenn er vermuthet, Jesus habe wohl damals schon die ersten Versuche gemacht, die Vorurtheile, welche in den Synagogen herrschten, zu bestreiten, indem er durch ein gutmüthiges Fragen und Erklärungfordern, wie man es der kindlichen Unschuld gern erlaube, den Lehrern Anlafs gegeben habe, die Schwäche von manchen ihrer Lehrsätze einzusehen [19]. Aber auch ein solches Auftreten des 12jährigen Knaben ist der wahrhaft menschlichen Entwickelung, welche auch der Gottmensch durchgemacht haben soll, nicht angemessen. Dergleichen Reden eines Knaben hätten freilich ein allgemeines Erstaunen der Versammelten erregen müssen: aber eben auch dieser Ausdruck: *ἐξίςαντο πάντες οἱ ἀκȣόντες αὐτȣ̃*, sieht einer panegyrischen Formel gar zu ähnlich.

Es läfst hierauf die Erzählung die vorwurfsvolle Frage der Mutter Jesu an den wiedergefundenen Sohn folgen, warum er den Eltern das Herzeleid dieses kummervollen Suchens nicht erspart habe? worauf er die Antwort giebt, welche eigentlich die Spitze der ganzen Erzählung bildet, ob sie nicht hätten wissen können, dafs er nirgends anders, als im Hause seines Vaters, im Tempel, zu suchen sei? (V. 48. f.) Diese Bezeichnung Gottes als *τȣ̃ πατρὸς* könnte man unbestimmt davon nehmen wollen, dafs er dadurch Gott als den Vater aller Menschen, und nur so auch als den seinigen darstellen wolle. Allein, es so zu verstehen, verbietet nicht allein das hinzugesetzte *μȣ*, da bei jenem Sinne (wie Matth. 6, 9.) *ἡμῶν* stehen müfste, sondern hauptsächlich, dafs Jesu Eltern diese Rede nicht verstehen (V. 50.), was bestimmt darauf hindeutet, dafs der Ausdruck etwas Besonderes bedeuten mufs, was hier nur das Geheimnifs der Messianität Jesu sein kann, der,

19) Geschichte Jesu, 1, S. 112.

als Messias, *υἱὸς θεοῦ* im besondern Sinne war. Dafs nun aber in dem 12jährigen Jesus schon das Bewufstsein seiner Messianität aufgegangen gewesen, ob diefs auf orthodoxem Standpunkte consequent angenommen werden könne, und ob es nicht gegen die auch von diesem Standpunkt behauptete menschliche Form der Entwickelung Jesu verstofse, soll hier nicht untersucht werden. Ebenso kann die natürliche Erklärung, welche das Bisherige als Geschichte, wenn auch wunderlose, festhalten zu müssen glaubt, welche also die Eltern Jesu durch eigenthümliche Fügung der Umstände schon vor seiner Geburt zu der Ueberzeugung von der Messianität ihres Kindes kommen, und diese ihrem Sohne von der ersten Kindheit an einflöfsen läfst, — auch diese kann sich zwar erklären, wie Jesus schon damals über sein messianisches Verhältnifs zu Gott so im Klaren sein konnte; aber sie kann es nur durch das Postulat eines unerhörten Zusammentreffens der ausserordentlichsten Zufälle. Wir hingegen, denen sich die bisher erzählten Begebenheiten weder im übernatürlichen, noch im natürlichen Sinne als geschichtliche bewährt haben, können uns nicht dazu verstehen, das Bewufstsein seiner messianischen Bestimmung schon so frühe in Jesu entwickelt zu setzen. Denn wenn zwar das Bewufstsein einer mehr subjectiven Bestimmung, wie zum Dichter, Künstler u. dgl., wobei Alles auf die, schon frühzeitig empfindbare, innere Begabung des Individuums ankommt, möglicherweise sehr frühe aufgehen kann: so ist doch eine objective Bestimmung, in welcher die Verhältnisse der gegenständlichen Wirklichkeit einen Hauptfactor ausmachen, wie die Bestimmung zum Staatsmann, zum Feldherrn, zum Reformator einer Religion, schwerlich auch dem begabtesten Individuum jemals so frühe klar geworden, weil dazu eine Kenntnifs der gegebenen Verhältnisse erforderlich ist, wie sie nur eine längere Beobachtung und reifere Erfahrung gewähren kann. Eben

zu der letzteren Art aber gehört auch die Bestimmung zum Messias, und wenn diese in den Worten liegt, mit welchen Jesus im zwölften Jahre seinen Aufenthalt im Tempel gerechtfertigt haben soll: so kann er diese Worte damals gar nicht gesprochen haben.

Merkwürdig auch in anderer Beziehung ist es, dafs (V. 50.) von Jesu Eltern gesagt wird, sie haben das Wort nicht verstanden, welches Jesus zu ihnen gesprochen hatte. Er hatte aber Gott seinen Vater genannt, in dessen Hause er sein müsse. Dafs nun ihr Sohn in specifischem Sinne ein *υἱὸς ϑεῦ* genannt werden würde, diefs war der Maria schon durch den verkündigenden Engel zu wissen gethan (Luc. 1, 32. 35.), und dafs er eine besondere Beziehung zum Tempel haben würde, diefs konnten sie theils eben hieraus, theils aus dem glänzenden Empfange abnehmen, welchen er noch als Kind bei seiner ersten Darstellung im Tempel erfahren hatte. Die Eltern Jesu, oder wenigstens Maria, von welcher wiederholt gerühmt wird, dafs sie die ausserordentlichen Eröffnungen über ihren Sohn sorgfältig im Herzen bewahrt habe, sollten also über seine damalige Rede keinen Augenblick im Dunkeln geblieben sein. Aber auch schon bei jener Darstellung im Tempel hiefs es, dafs sich die Eltern Jesu über die Reden Simeons gewundert (V. 33.), sie also wohl nicht recht verstanden haben. Und zwar war diefs nicht von jenem Ausspruche Simeons bemerkt, dafs ihr Knabe nicht allein *εἰς ἀνάςασιν*, sondern auch *εἰς πτῶσιν* gereichen, und das Herz seiner Mutter eine *ῥομφαία* durchdringen werde, von welcher Seite seines Berufs und Schicksals allerdings den Eltern Jesu noch nichts mitgetheilt worden war, worüber sie sich also wohl hätten verwundern können; sondern diese Eröffnungen macht Simeon erst nach der Verwunderung der Eltern, welche ihrerseits nur durch die Aeusserungen der Freude Simeons über den Anblick des Retters, der zur Herrlichkeit Israëls und zur Leuchte auch für die *ἔϑνη* dienen wer-

de, verursacht ist. Und hier nun wiederum ist keine Andeutung, dafs die Verwunderung etwa der von Simeon ausgesprochenen Beziehung Jesu auch zu den Heiden gegolten hätte, was sie überdiefs auch nicht wohl konnte, da diese weitere Bestimmung des Messias schon im A. T. gegeben war. Es bleibt mithin als Grund jener Verwunderung nur die von Simeon ausgesprochene Messianität des Kindes, welche ihnen aber schon längst durch Engel angekündigt, und von Maria in ihrem Lobgesang erkannt worden war. Ebenso unbegreiflich nun wie dort die Verwunderung, ist in unsrer Stelle das Nichtverstehen, und wir müssen sagen: haben die Eltern Jesu diesen Ausspruch des Zwölfjährigen nicht verstanden: so können jene früheren Mittheilungen nicht geschehen sein; oder, ist dieses Frühere wirklich vorgefallen, so kann ihnen jene spätere Rede nicht unverständlich geblieben sein. Sofern nun wir jene früheren Ereignisse als historische aufgehoben haben, könnten wir dieses später sich zeigende Nichtverstehen uns gefallen lassen: wenn wir nicht bei einem Berichte, dessen folgende Stücke mit den vorhergehenden so wenig zusammenstimmen, billig gegen alle mifstrauisch würden. Denn das ist ganz der Charakter — nicht einer geschichtlichen Nachricht, sondern einer Wundersage, ihre Figuren so permanent in der Stimmung des Verwunderns verbleiben zu lassen, dafs sie nicht allein bei dem ersten Hervortreten des Ausserordentlichen, sondern auch bei der zweiten, dritten, zehnten Wiederholung desselben, wo sie sich längst darein gefunden haben sollten, immer noch staunen und nichtverstehen, — natürlich, um durch diese fortdauernde Unfafslichkeit das sich mittheilende Göttliche desto erhabener darzustellen. So wird, um aus der späteren Geschichte Jesu ein Beispiel hieherzuholen, der göttliche Rathschlufs des Leidens und Sterbens Jesu in den evangelischen Erzählungen dadurch in seiner ganzen Erhabenheit geltend gemacht, dafs auch die wiederholten deutlichen Eröffnun-

gen über denselben von Seiten Jesu den Jüngern durchaus unverständlich bleiben: wie hier das Mysterium von Jesu Messianität überhaupt dadurch noch gehoben wird, dafs seine Eltern, so oft und klar es ihnen auch verkündigt worden war, doch bei jeder neuen, dasselbe betreffenden Rede auf's Neue erstaunen und nicht begreifen.

Auch die doppelte Schlufsformel, dafs Jesu Mutter alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt (V. 51.), und dafs der Knabe forthin an Alter und Weisheit u. s. f. zugenommen (V. 52.), haben wir schon oben als beliebte Schlufs- und Uebergangsformeln der hebräischen Heldensage kennen gelernt; besonders diejenige, welche das Heranwachsen betrifft, wie sie oben zweimal schon aus der Geschichte Simsons genommen schien, so ist sie diefsmal beinahe gleichlautend mit der in Bezug auf Samuel gebrauchten [20].

§. 40.

Auch dieses Stück noch mythisch.

Müssen wir nach dem Bisherigen auch hier den Einflufs der Sage anerkennen, so könnten wir, da der Grundstock der Begebenheit ein durchaus natürlicher ist, hier den vermittelnden Weg vorziehen, und nach Hinwegschaffung des Mythischen noch einen Rest von Geschichte zu retten suchen. Wir könnten also etwa annehmen, Jesu Eltern haben wirklich ihren Sohn in früher Jugend einmal nach Jerusalem zum Fest genommen, und da er ih-

20) 1. Sam. 2, 26 (LXX):	Luc. 2, 52:
καὶ τὸ παιδάριον Σαμȣὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίȣ καὶ μετὰ ἀνθρώπων.	καὶ Ἰησȣ͂ς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Vergl. hiezu noch, was Josephus Antiq. 2, 9, 6. von der χάρις παιδικὴ des Moses zu sagen weifs.

nen hier (etwa noch vor ihrer Abreise) aus den Augen gekommen, haben sie ihn im Tempel wieder gefunden, wo er lernbegierig zu den Füfsen der Rabbinen gesessen habe. Zur Rede gestellt, habe er erklärt, dafs im Hause Gottes sein liebster Aufenthalt sei [1]), welche Rede die Eltern erfreut und bei den Umstehenden Beifall gefunden habe. Das Weitere hätte, nachdem Jesus als Messias erkannt gewesen, die vergröfsernde Sage hinzugethan. — Hier würde also alles Anstöfsige in unsrer Erzählung, das Sitzen des Knaben inmitten der Lehrer und seine Rede von Gott als seinem Vater in besondrem Sinne, etwa auch das Wegreisen der Eltern ohne den Sohn, weggeworfen; aber die Reise des 12jährigen Jesus, seine bewiesene Lernbegierde und Vorliebe zum Tempel stehen gelassen. Diesen Zügen ist nun freilich auf negativem Wege nichts anzuhaben, indem sie nichts Unwahrscheinliches in sich schliefsen; ihre historische Wahrheit wird aber auch in dem Falle zweifelhaft, wenn sich positiv ein starkes Interesse der Sage zeigt, aus welchem die ganze Erzählung und namentlich auch diese für sich nicht unwahrscheinlichen Züge derselben hervorgegangen sein könnten.

Dafs nun von grofsen Männern, welche sich im reifen Alter durch geistige Ueberlegenheit ausgezeichnet haben, gerne auch schon die ersten, vorbedeutenden Regungen ihres Geistes aufgefafst, und wenn sie nicht historisch zu ermitteln sind, nach der Wahrscheinlichkeit erdichtet werden, ist bekannt. Namentlich aber auch in der hebräischen Geschichte und Sage finden wir diese Neigung mehrfach bethätigt. So wird von Samuel im A. T. selbst berichtet, dafs er schon als Knabe eine göttliche Offenbarung und die Gabe der Weissagung erhalten habe (1. Sam. 3.), und von Moses, über dessen

1) s. Gabler, im neuesten theol. Journal 3, 1, S. 39.

Knabenjahre die A. T.liche Erzählung schweigt, wufste die spätere Tradition, welcher Josephus und Philo folgen, auffallende Proben seiner früheren Entwickelung zu erzählen. Wie in dem vorliegenden Bericht Jesus sich über sein Alter verständig zeigt: so soll dasselbe auch bei Moses der Fall gewesen sein [2]); wie Jesus von dem eiteln Geräusche der festlich bewegten Stadt sich abwendend, im Tempel bei den Lehrern seine liebste Unterhaltung findet: so zog auch den Knaben Moses nicht kindisches Spiel, sondern nur ernste Beschäftigung an, und frühzeitig mufsten ihm Lehrer bestellt werden, welchen er jedoch, wie der zwölfjährige Jesus, sich bald überlegen zeigte [3]).

Namentlich aber bildete nach jüdischer Sitte und Denkweise das zwölfte Jahr einen solchen Entwicklungspunkt, an welchen man gerne besondere Proben des erwachenden Genius knüpfte, da von dem genannten Jahr an, wie etwa bei uns vom 14ten, der Knabe als den kindischen Verhältnissen entwachsen angesehen wurde [4]). Demzufolge wurde von Moses angenommen, dafs er im zwölften Jahre aus dem Hause seines Vaters getreten sei, um unabhän-

2) Joseph. Antiq. 2, 9, 6: σύνεσις δὲ ὃ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.

3) Philo, de vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2. S. 83 f. ὀχ οἷα κομιδῇ νήπιος ἥδετο τωθασμοῖς καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς — ἀλλ' αἰδῶ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκόσμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προσεῖχε. διδάσκαλοι δ' εὐθὺς, ἀλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν· — ὧν ἐν ὀ μακρῷ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐμοιρίᾳ φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.

4) Chagiga, bei Wetstein z. d. St.: *A XII anno filius censetur maturus.* Ebenso Joma f. 82, 1. Beraschoth f. 24, 1; wogegen Bereschith Rabba 63, ebenfalls bei Wetstein, das dreizehnte Jahr als jenes Entscheidungsjahr bezeichnet.

giges Organ der göttlichen Offenbarungen zu werden [5]); Samuel, von welchem im A. T. unbestimmt gelassen war, wie frühe ihm die Gabe der Prophetie mitgetheilt worden sei, sollte nach der späteren Tradition vom 12ten Jahr an geweissagt haben [6]), und ebenso sollten von Salomo und von Daniel die weisen Urtheilssprüche (1. Kön. 3, 23 ff. Susann. 45 ff.) schon im 12ten Jahre gefällt worden sein [7]). War bei diesen A. T.lichen Heroën der gemeinen Vorstellung zufolge der Geist, welcher sie trieb, im 12ten Lebensjahr zuerst in selbstthätigen Aeusserungen hervorgetreten: so kann er, dachte man, bei Jesu auch nicht länger verborgen gewesen sein, und wenn Samuel und Daniel sich in jenem Alter schon in ihrer späteren Eigenschaft als gottbegeisterte Seher, Salomo in der eines weisen Regenten gezeigt hatte: so mufste sich Jesus ebenso schon damals in der Rolle gezeigt haben, welche ihm später eigenthümlich war, als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit. Und wenn es bis daher das sichtbare Streben unsrer Relation bei Lukas war, keinen Knotenpunkt in der ersten Lebenszeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vor-

5) Schemoth R. P. f. 94, 4. bei Wetstein: *Dixit R. Chama: Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui etc.*

6) Joseph. Antiq. 5, 10, 4: *Σαμȣ́ηλος δε πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.*

7) Ignat. ep. interp. ad Magnes. c. 3: *Σολομῶν δὲ — δωδεκαετὴς βασιλεύσας τὴν φοβερὰν ἐκείνην καὶ δυςερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἕνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο. — Δανιὴλ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι, καὶ τȣ̀ς μάτην τὴν πολιὰν φέροντας πρεσβύτας συκοφάντας καὶ ἐπιθυμητὰς ἀλλοτρίȣ κάλλȣς ἀπήλεγξε.* Zwar Darstellung einer christlichen Schrift, aber in Vergleich mit den obigen Daten vielleicht nach älterer jüdischer Sage.

zeichen des Künftigen zu umkleiden; wie er seine Geburt in diesem Style behandelt, die Beschneidung wenigstens auf bedeutungsvolle Weise genannt, ganz besonders aber die Darstellung im Tempel in diesem Sinne benützt hatte: so blieb ihm der jüdischen Sitte zufolge noch Ein Zeitpunkt, das zwölfte Jahr mit der ersten Festreise; wie konnte er anders, als, der Sage folgend, auch diesen Entwicklungsknoten so verzieren, wie wir es in seiner Erzählung finden, und wie könnten wir anders, als seine Erzählung für eine sagenhafte Ausschmückung jenes Entwicklungspunktes im Leben Jesu halten [8], durch welche wir von dessen wirklicher Entwicklung wieder nichts [9], sondern nur von der hohen Meinung etwas erfahren, die man in der ersten Gemeinde von dem frühreifen Geiste Jesu hatte?

Wie nun aber gerade diese Erzählung unter die Mythen gerechnet werden könne, findet man besonders unbegreiflich. Trage sie doch, meint Heydenreich [10], einen rein historischen Charakter (das ist eben erst zu beweisen), und das Gepräge der höchsten Einfachheit (wie jede Volkssage in ihrer ursprünglichen Gestalt); sie enthalte gar nichts Wunderbares, worin doch der Hauptcharakter eines Mythus (aber keineswegs eines jeden) bestehen solle; sie sei so entfernt von aller Ausschmückung, dafs die Gespräche Jesu mit den Lehrern gar nicht ausgeführt seien (es genügte der Sage der anschauliche Zug

8) Diese Einsicht hat Kaiser, bibl. Theol. 1, 234.

9) Also auch davon nichts, was Hase (Leben Jesu §. 37.) darin finden will, diese Erzählung, indem sie dieselbe Gottesnähe zeige, welche die Idee des späteren Lebens Jesu war, sei eine Andeutung davon, dafs seine spätere Herrlichkeit nicht früheren Verirrungen abgerungen, sondern ununterbrochene Entwickelung seiner Freiheit gewesen sei.

10) Ueber die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 92.

καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων· als Dictum war nur das V. 49. wichtig, zu welchem daher ohne Aufenthalt hingeeilt wird), ja dafs selbst die zwischen ihm und seiner Mutter gewechselten Reden nur fragmentarisch und aphoristisch gegeben seien (keine Spur einer Lücke); endlich hätte ein Erdichter Jesum anders mit seiner Mutter sprechen lassen, und ihm nichts in den Mund gelegt, was als Beweis der Unehrerbietigkeit oder Gleichgültigkeit gegen sie ausgelegt werden konnte. In dieser letzteren Bemerkung trifft Heydenreich und Schleiermacher zusammen, welcher ebenfalls in dem leicht mifsdeutbaren Benehmen Jesu gegen seine Mutter eine sichere Bürgschaft findet, dafs nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet sei, um auch etwas Merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkte, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und Gesetzes aufgeschlossen wurden [11]). — Hier brauchen wir uns gegen die Behauptung, dafs ein fingirender Erzähler Jesu einen solchen Zug scheinbarer Härte gegen seine Mutter schwerlich angedichtet haben würde, nicht auf das apokryphische *Evangelium Thomae* zu berufen, welches den Knaben Jesus zu seinem Pflegevater Joseph sagen läfst: *insipientissime fecisti* [12]), da selbst in der kanonischen Evangelien-Sage oder Geschichte entsprechende Züge sich vorfinden. In der Erzählung von der Hochzeit zu Kana findet sich die harte Anrede an seine Mutter: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι (Joh. 2, 4.); in der Geschichte von dem Besuche seiner Mutter und Brüder bei Jesu das Auffallende, dafs er von diesen Blutsverwandten gar keine Notiz nehmen zu wollen scheint (Matth. 12, 46. ff.). Sind diefs wirkliche Begebenheiten: so war ja durch sie die Sage historisch veranlafst, einen

11) Ueber den Lukas, S. 39 f.

12) Cap. 5: Auch im griechischen Text ist die wahrscheinlichere Lesart: καὶ μάλιϛα ὡ σοφᾶς, s. Thilo, S. 287.

ähnlichen Zug auch schon in die erste Jugend Jesu zurückzutragen; sind es aber selbst nur Sagen: so sind sie ja der lebendigste Beweis, dafs es zur Erdichtung solcher Züge an Veranlassung nicht gefehlt hat. Worin diese Veranlassung lag, ist leicht zu sehen. Aus dem obscuren Hintergrunde seiner beschränkten Familienverhältnisse hob sich die Gestalt Jesu um so glänzender hervor, wenn es sich recht oft zeigte, wie wenig selbst seine Eltern im Stande waren, seinen hohen Geist zu fassen, und wenn auch er selber bisweilen sie diese Erhabenheit fühlen liefs, soweit es unbeschadet des kindlichen Gehorsams geschehen konnte, der ja auch in unsrer Erzählung (V, 51.) ausdrücklich vorbehalten wird.

§. 41.

Ueber die äussere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt.

In welchen äusseren Verhältnissen Jesus von der zuletzt besprochenen Scene an bis zu der Zeit seines öffentlichen Auftritts gelebt habe, darüber findet sich in unsern kanonischen Evangelien kaum eine Andeutung.

Zuerst von seinem Aufenthaltsorte erfahren wir ausdrücklich nur diefs, dafs er sowohl am Anfang, als am Ende dieser dunkeln Periode in Nazaret gewesen sei. Nämlich nach Luc. 2, 51. kehrte der 12jährige Jesus mit seinen Eltern dahin zurück, und nach Matth. 3, 13. Marc. 1, 9. kam der dreifsigjährige von da zur Taufe des Johannes. Es scheinen also unsere Evangelisten vorauszusetzen, Jesus habe auch in der Zwischenzeit in Galiläa und näher in Nazaret sich aufgehalten. Dafs uns diese unbestimmte Andeutung nicht bindet, versteht sich; doch ohne positive Spuren können wir auch nicht das Gegentheil behaupten.

Die Art der Beschäftigung Jesu in seinen Knaben- und Jünglingsjahren scheint sich, einer Andeutung unsrer

Evangelien zufolge, nach dem Gewerbe seines Vaters bestimmt zu haben, welchen sie als τέκτων bezeichnen (Matth. 13, 55.). Dieser von dem Gewerbe des Joseph gebrauchte Ausdruck wird gewöhnlich in der Bedeutung von *faber lignarius* gefafst [1]), nur Einzelne haben aus mystischen Gründen einen *faber ferrarius, aurarius,* oder einen *caementarius* darin gefunden [2]). Die Holzarbeiten, welche er verfertigt, finden sich bald als gröfsere, bald als kleinere bestimmt: nach Justin und dem *Evangelium Thomae* [3]) waren es ἄροτρα καὶ ζυγά, also was wir als Wagnerarbeit bezeichnen würden; nach dem *Evangelium infantiae arabicum* [4]) Thüren, Melkgefäfse, Siebe und Kästen; einmal macht er auch dem König einen Thronsessel: also theils Tischler- theils Bötticherarbeit; das *Protevangelium Jacobi* dagegen läfst ihn an οἰκοδομαῖς arbeiten [5]), ohne Zweifel als Zimmermann. — An dieser Beschäftigung des Vaters scheint nun Jesus nach einer Andeutung des Markus Theil genommen zu haben, welcher die Nazaretaner von Jesu nicht blos, wie Matthäus in der Parallelstelle, fragen läfst: ὀυχ ὗτός ἐςιν ὁ τῦ τέκτονος υἱός; sondern geradezu ὀυχ ὗτός ἐςιν ὁ τέκτων (6, 3.); zwar auf den Spott des Celsus, dafs der Lehrer der Christen τέκτων ἦν τὴν τέχνην, erwiderte Origenes, er müsse übersehen haben, ὅτι ὀυδαμῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερο-

1) Daher die Ueberschrift eines arabischen Apokryphums (nach der lat. Uebersetzung bei Thilo, 1, S. 3.): historia Josephi, fabri lignarii.

2) s. Thilo Cod. Apocr. N. T. S. 368 f. not.

3) Justin. Dial. c. Tryph. 88. Diese Stücke läfst er Jesum fertigen, ohne Zweifel angeleitet von Joseph. Im Evangel. Thomae c. 13. ist Jos. der Verfertiger.

4) cap. 38 f., S. 112 ff., bei Thilo.

5) cap. 9 und 13.

μένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησȣ̃ς ἀναγέγραπται [6]). Wirklich hat nun jene Stelle des Markus die Variante: ὁ τȣ̃ τέκτονος υἱὸς, wie auch Origenes, wenn er die Stelle nicht ganz übersehen haben soll, gelesen haben muſs, und auch neuere Kritiker haben diese Lesart vorgezogen [7]). Allein mit Recht hat schon Beza hiezu bemerkt: *fortasse mutavit aliquis, existimans, hanc artem Christi majestati parum convenire* [8]): wogegen schwerlich Jemand ein Interesse haben konnte, die umgekehrte Aenderung vorzunehmen [9]). Auch Kirchenväter und Apokryphen lassen nach dieser Andeutung des Markus Jesum seinem Vater in dessen Geschäft an die Hand gehen. Justin legt besondern Werth darauf, daſs Jesus Pflüge und Joche, als Sinnbilder des thätigen Lebens und der Gerechtigkeit, verfertigt habe [10]); nach dem arabischen Kindheitsevangelium geht Jesus mit Joseph an den Orten, wo dieser Arbeit hatte, umher, um ihm in der Art zu helfen, daſs er, wenn Joseph etwas zu lang oder zu kurz gemacht hatte, durch Berührung oder bloſses Ausstrecken der Hand der Sache die rechte Gröſse gab; eine Nachhülfe, welche dem Pflegevater Jesu zu Statten kam, weil er, wie das Apokryphum, als wäre auch für ihn jenes Handwerk zu gemein gewesen, naiv bemerkt: *nec admodum peritus erat artis fabrilis* [11]). — Abgesehen von diesen apokryphischen Ausmalungen hat jene Nachricht über die

6) c. Cels. 6, 36.

7) Fritzsche in Marc. p. 200.

8) Bei Wetstein, N. T. S. 577. Vgl. Winer, Realwörterbuch, 1, S. 665. Anm.

9) s. Paulus, exeg. Handb. 2, S. 199.

10) a. a. O.: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὢν, ἄροτρα καὶ ζυγά· διὰ τȣ́των καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.

11) cap. 38.

Jugendbeschäftigung Jesu Vieles für sich. Einmal die Zusammenstimmung mit der jüdischen Sitte, nach welcher auch der zu einer gelehrten oder überhaupt geistigen Laufbahn Bestimmte nebenher ein Gewerbe zu lernen pflegte, wie der Rabbinenzögling Paulus zugleich ein *σκηνοποιὸς τὴν τέχνην* war (A.G. 18, 3.). Da wir überdiefs nach unsern bisherigen Resultaten von ausserordentlichen Erwartungen und Planen, welche die Eltern Jesu in Bezug auf ihren Sohn gehabt hätten, nichts historisch wissen: so ist nichts natürlicher, als die Annahme, dafs Jesus frühzeitig zu dem Geschäfte des Vaters angehalten worden sei. Ferner konnten die Christen eher ein Interesse haben, sich gegen diese Ansicht von der früheren Beschäftigung ihres Messias zu wehren, als sie zu erdichten, da sie ihnen nicht selten den Spott ihrer Gegner anzog. So konnte sich, wie bemerkt, Celsus einer Anmerkung darüber nicht enthalten, wefswegen Origenes von einer Bezeichnung Jesu als *τέκτων* im N. T. gar nichts wissen will, und bekannt ist die spöttische Frage des Libanius nach dem Zimmermannssohne, welche nur *ex eventu* mit einer so schlagenden Antwort versehen scheint [12]). Freilich liefse sich dagegen sagen, dafs nicht nur die ganze Ansicht von den *τεκτονικοῖς ἔργοις* Jesu auf einem blofsen Schlusse von dem Handwerk seines Vaters auf das Treiben des Sohns beruhe, welcher doch ebenso gut auch eine andre Kunstfertigkeit sich habe aneignen können; sondern auch, dafs die ganze Sage vom Zimmermannshandwerk Jesu und Josephs jener von Justin herausgehobenen symbolischen Bedeutsamkeit desselben ihre Entstehung zu verdanken scheine. Da indessen die Angabe unserer Evangelien von Joseph als *τέκτων* ganz trocken ist, und nirgends im N. T. allegorisch benutzt wird: so möchte ich diesem das genannte

12) Theodoret H. E. 3, 23.

Handwerk nicht streitig machen; von Jesus aber unausgemacht lassen, ob er daran Theil genommen oder nicht.

In welchen Vermögensumständen Jesus und seine Eltern sich befunden haben, ist Gegenstand mancher Verhandlungen gewesen. Dafs die Behauptung einer drückenden Armuth Jesu von Seiten orthodoxer Theologen auf dogmatisch-ästhetischen Gründen beruhte, indem man theils den *status exinanitionis* auch in diesem Stücke durchführen, theils den Contrast zwischen der μορφὴ θεȣ̃ und μορφὴ δȣ́λȣ recht grell ausmalen wollte, erhellt von selbst. Dafs ferner der angeführte paulinische Gegensatz (Phil. 2, 6 ff.), so wie desselben Apostels Ausdruck, dafs Christus ἐπτώχευσε (2. Kor. 8, 9.), nur das glanzlose, mühevolle Leben bezeichne, welchem er sich nach seiner himmlischen Präexistenz und statt der in der jüdischen Vorstellung gegebenen messianischen Königsrolle unterzog, ist gleicherweise als anerkannt zu betrachten [13]). In dem eignen Ausspruch Jesu, er habe nicht πȣ̃ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ (Matth. 8, 20.), kann möglicherweise auch nur die freiwillige Resignation auf ruhigen Gütergenufs zum Behuf seines messianischen Wanderlebens liegen, so dafs nur noch die Eine Nachricht (Luc. 2, 24.) übrig bleibt, dafs Maria als Reinigungsopfer Tauben, also nach 3. Mos. 12, 8. das Opfer der Armen, dargebracht habe, welche allerdings beweist, dafs der Verfasser jenes Abschnitts sich die Eltern Jesu in keineswegs glänzenden Verhältnissen vorstellte [14]); allein wer bürgt uns, dafs nicht auch ihn schon unhistorische Gründe zu dieser Darstellung bewogen haben? Indessen haben wir ebensowenig von dem Umgekehrten, dafs Jesus Vermögen besessen habe, haltbare Spuren; wenigstens auf den unge-

13) s. Hase, Leben Jesu, §. 70. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 665.

14) Winer a. a. O.

nähten Leibrock Joh. 19, 23. wollen wir uns nicht berufen [15]), ehe wir unten genauer untersucht haben werden, was es mit demselben für eine Bewandtnifs hat.

§. 42.

Jesu geistige Ausbildung.

Waren über die äussere Existenz Jesu während seiner Jugend die Nachrichten äusserst dürftig: so fehlen sie über seine geistige Entwicklung beinahe ganz. Denn auf die in der Kindheitsgeschichte bei Lukas sich wiederholende Phrase von seinem geistigen Erstarken und Zunehmen an Weisheit wird man doch kein Gewicht legen wollen; auf die Erwartungen aber, welche seine Eltern schon vor seiner Geburt von ihm gehabt, und auf die Gesinnungen, welche namentlich seine Mutter dabei an den Tag gelegt haben soll, ist ebensowenig ein Schlufs zu gründen, da eben diese angeblichen Erwartungen und Aeusserungen unhistorisch sind. Mehr scheint auf die Angabe Luc. 2, 41. gebaut werden zu können, Jesu Eltern seien alle Jahre nach Jerusalem zum Paschafeste gereist, wobei man vermuthen könnte, dafs auch Jesus vom zwölften Jahr an gewöhnlich mitgereist sein, und die treffliche Gelegenheit benützt haben werde, sich unter dem Zusammenflusse von Juden und Judengenossen aus allen Ländern und von allen Gesinnungen und Ansichten auszubilden, den Zustand seines Volkes, und die falschen Grundsätze der pharisäischen Leiter desselben kennen zu lernen, und seinen Blick über die engen Grenzen Palästina's hinaus zu erweitern [1]). Doch ist auch das ein blofser Schlufs aus einer flüchtigen Angabe des Lukas, welcher überdiefs ein vielleicht zu enges religiöses Band zwischen der *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* und Jerusalem voraussetzt.

15) Wie diefs die genannten beiden Theologen a. d. a. OO. thun.

1) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 273 ff.

Ob und in wie weit Jesus die gelehrte Bildung eines Rabbinen erhalten habe, ist gleichfalls in unsern kanonischen Evangelien nicht gesagt. Aus Stellen wie Matth. 7, 29., Jesus habe gelehrt ὀυχ ὡς οἱ γραμματεῖς, ist nur zu schliefsen, dafs er die Methode der Schriftgelehrten nicht zu der seinigen gemacht, nicht aber, dafs er die Bildung eines γραμματεὺς nicht genossen habe. Freilich scheint andrerseits aus dem Datum, dafs Jesus nicht blofs von seinen Schülern (Matth. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16. vergl. 1, 38. 40. 50.) und von flehenden Hülfsbedürftigen (Marc. 10, 51.) ῥαββὶ und ῥαββουνὶ genannt wurde, sondern dafs ihm auch der pharisäische ἄρχων Nikodemus (Joh. 3, 2.) und selbst seine Feinde (Joh. 6, 25.) diesen Titel nicht versagten, ebensowenig zu folgen, dafs er die schulmäfsige Bildung eines Rabbinen erhalten hatte [2]), da die Begrüfsung als Rabbi wie auch das Recht des Vortrags in der Synagoge (Luc. 4, 16 ff., worauf man sich ebenfalls beruft, gewifs nicht blofs graduirten Rabbinen, sondern jedem factisch erprobten Lehrer zukam [3]). Gegen die bestimmte und von Jesu nicht widersprochene Aussage seiner Feinde, dafs er ein γράμματα μὴ μεμαθηκὼς sei (Joh. 7, 15.), und gegen die Verwunderung der Nazaretaner, solche Weisheit bei ihm zu finden (Matth. 13, 54 ff.), von welchem ihnen also kein gelehrtes Studium bekannt gewesen sein mufs, kann man wohl schwerlich das anführen, dafs Jesus sich selbst einmal als Muster eines für das Gottesreich ausgebildeten γραμματεὺς darstelle (Matth. 13, 52.) [4]), da dieses Wort hier einen Schriftlehrer überhaupt, nicht gerade nur einen schulmäfsig gebildeten, bedeutet. Endlich auch die genaue Kenntnifs der rabbinischen Tradi-

2) Darauf beruft sich Paulus, a. a. O. 275 ff.

3) Vergl. Hase, Leben Jesu. §. 38.

4) Paulus, a. a. O.

tionen und Mifsbräuche, wie er sie besonders in der Bergrede, Matth. 5. ff., und in der antipharisäischen, Matth. 23., an den Tag legt [5]), konnte er durch die zahlreichen Vorträge der Pharisäer an das Volk, ohne einen gelehrten Cursus bei ihnen zu machen, sich erwerben. Wenn so die evangelischen Data zusammengenommen das Resultat geben, dafs Jesus nicht förmlich durch eine rabbinische Schule gegangen sei: so könnte dagegen andrerseits die Erwägung, dafs es im Interesse der christlichen Sage liegen mufste, Jesum als reinen Theodidakten darzustellen, zu einem Zweifel an jenen N. T.lichen Angaben, und zu der Vermuthung veranlassen, dafs Jesu die gelehrte Bildung seines Volkes nicht fremd gewesen sein möge. Doch kann aus Mangel an urkundlichen Nachrichten hierüber nicht entschieden werden.

Indessen hat man mehr oder minder unabhängig von den Angaben des N. T. in alter wie in neuer Zeit verschiedene Hypothesen über die geistige Entwickelung Jesu aufgestellt, welche nach dem Gegensatze der natürlichen und der übernatürlichen Ansicht in zwei Hauptklassen zerfallen. Indem es nämlich der übernatürlichen Ansicht von Jesu Person darum zu thun sein mufs, ihn als völlig einzig in seiner Art, als unabhängig von allen äusseren, menschlichen Einflüssen, als Auto- und näher Theodidakten hinzustellen: so mufs sie nicht allein jede Vermuthung, als hätte er etwas von Andern entlehnt und gelernt, entschieden zurückweisen, und daher die Schwierigkeiten, welche der natürlichen Ausbildung Jesu sich in den Weg stellten, in möglichst grellem Lichte malen [6]): sondern, um desto sicherer jedes Empfangen auszuschliefsen, mufste man auf diesem Standpunkte geneigt

5) Darauf beruft sich Schöttgen: Christus rabbinorum summus in s. horae, 2, S. 890 f.

6) Wie diefs z. B. Reinhard thut, in seinem Plan Jesu.

sein, Jesu eigene Spontaneität in der Art, wie wir sie bei gereiftem Alter in ihm finden, so frühe wie möglich hervortreten zu lassen. Diese Selbstthätigkeit ist eine doppelte, eine theoretische und eine praktische. Was jene Seite, die Einsicht und Erkenntnifs, betrifft, so findet sich das Bestreben, diese so frühe wie möglich auf selbstständige Weise in Jesu hervortreten zu lassen, schon in der zuletzt betrachteten Erzählung des Lukas von dem Tempelbesuche des 12jährigen Knaben; noch mehr in den dort angeführten Schilderungen der Apokryphen von der Art, wie Jesus schon lange vor dem zwölften Jahre seine Lehrer übersehen habe, da er ja nach einem derselben bereits in der Wiege gesprochen und sich für den Sohn Gottes erklärt haben soll [7]). Aber auch die praktische Seite der höheren Selbstständigkeit, welche Jesu in späteren Jahren eigen gewesen sein soll, nämlich das Wunderthun, versetzen zwar nicht die kanonischen, wohl aber die apokryphischen Evangelien schon in seine erste Kindheit und Jugend. Mit dem fünften Jahre Jesu eröffnet das *Evangelium Thomae* seine Erzählungen von dessen Wunderthaten [8]), und das arabische *Evangelium infantiae* füllt schon die ägyptische Reise mit einer Masse von Mirakeln, welche die Mutter Jesu mittelst der Windeln oder des Waschwassers ihres Kindes verrichtet [9]). Die Wunder, welche nach diesen Apokryphen das Kind und der Knabe Jesus thut, sind theils den N. T.lichen analog, Heilungen und Todtenerweckungen; theils, ganz abweichend von dem in den kanonischen Evangelien herrschenden Typus, höchst widrige Strafwunder, vermöge deren Jeder, der dem Knaben Jesus in irgend etwas entgegen ist, erlahmen oder gar sterben

7) Evang. infant. arab. c. 1. S. 60 f. bei Thilo.

8) cap. 2, S. 278 Thilo.

9) cap. 10 ff.

mufs[10]); oder völlig abenteuerliche Stücke, wie die Belebung aus Koth geformter Sperlinge[11]).

Das entgegengesetzte Interesse der natürlichen Ansicht von Jesu, seine Erscheinung dem Causalitätsgesetze gemäfs aus verwandten früheren und gleichzeitigen zu erklären, und daher seine Abhängigkeit und Receptivität hervorzuheben, hat sich gleichfalls schon frühe, bei jüdischen und heidnischen Gegnern des Christenthums, hervorgethan. Freilich, indem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit der ganze geistige Boden bei Heiden wie bei Juden noch ein supranaturalistischer war: so konnte damals der Vorwurf, dafs Jesus seine Einsichten und wunderähnlichen Geschicklichkeiten nicht sich selbst oder Gott, sondern einer Mittheilung von aussen verdanke, noch nicht die Gestalt annehmen, er habe auf dem gewöhnlichen Wege des Unterrichts natürliche Kunstfertigkeiten und Einsichten von Andern empfangen: sondern es wurde dem Göttlichen und Uebernatürlichen statt des Natürlichen und Menschlichen ein Unnatürliches und Dämonisches entgegengestellt, und Jesu vorgeworfen, dafs er zum Behuf seiner Wunder in seiner Jugend die Zauberei erlernt habe. Diese Beschuldigung liefs sich am ehesten an die Reise seiner Eltern mit ihm nach Aegypten, in dieses uralte Land der Magie und geheimen Weisheit, knüpfen, und so gewendet finden wir sie wirklich sowohl bei Celsus als im Talmud. Jener läfst einen Juden unter Andrem auch das gegen Jesum vorbringen, er habe sich nach Aegypten um Lohn verdungen, dort habe er sich einige Zauberkünste anzueignen gewufst, und nach seiner Rückkehr um derselben willen sich prahlerisch für einen Gott ausgegeben[12]). Der Talmud giebt

10) z. B. Evang. Thomae, c. 3—5. Evang. infant. arab. c. 46 f.
11) Evang. Thomae, c. 2. Evang. inf. arab. c. 36.
12) Orig. c. Cels. 1, 28: καὶ (λέγει) ὅτι οὗτος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν

ihm einen jüdischen Synedristen zum Lehrer, läfst ihn mit diesem nach Aegypten reisen, und von da Zauberformeln nach Palästina zurückbringen [13]).

Der rein natürliche Gesichtspunkt für die geistige Entwickelung Jesu konnte erst auf dem Boden der neuern Bildung gefafst werden, und hier begründet den Hauptunterschied der Ansichten diefs, ob aus den in jener Zeit gegebenen Bildungsmomenten einseitig nur Eines herausgegriffen, oder mit umfassenderem Sinne von ihrer Gesammtheit ausgegangen wird; ob ferner dieser äusseren Einwirkung gegenüber die innere Begabung und freie Selbstbestimmung Jesu gehörig berücksichtigt wird oder nicht. — Unter den damals gegebenen Bildungsmomenten lagen die drei jüdischen Secten am nächsten, unter welchen aber freilich die von Jesu später so sehr bestrittenen Pharisäer nur als negatives Bildungsmittel für ihn in Betracht kommen können. Eher könnte man an die Gegner der Pharisäer, an die sadducäische Secte, denken, und es hat wirklich nicht an Solchen gefehlt, welche in dem, die pharisäische Tradition und Heuchelei verwerfenden Sadducäismus eine Schule für Jesum gefunden haben [14]). Noch mehr leuchtete aber Andern die Secte

εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, κἀκεῖ δυνάμεών τινων πειραθεὶς, ἐφ᾽ αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι᾽ αὐτὰς θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.

13) Sanhedr. f. 107, 2: — *R. Josua f. Perachja et* ישו *Alexandriam Aegypti profecti sunt* — — ישו *ex illo tempore magiam exercuit, et Israëlitas ad pessima quaevis perduxit.* Schabbath f. 104, 2: *Traditio est, R. Elieserem dixisse ad viros doctos: annon f. Satdae (i. e. Jesus) magiam ex Aegypto adduxit per incisionem in carne sua factam?* s. Schöttgen, horae, 2, S. 697 ff. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

14) z. B. des Côtes, Schutzschrift für Jesus von Nazaret, S. 128 ff.

der Essener mit ihrer strengen Sittenzucht, ihrer Verwerfung des Eides und ihrer Gütergemeinschaft als vergleichbar ein, und besonders war es ihr, dem pythagoräischen ähnlich organisirter Bund, welcher in der Zeit der Freimaurerei und geheimen Orden unter uns die Einbildungskraft vieler Schriftsteller so weit bestach, dafs sie auch Jesum, wie ohnehin seinen Vorläufer Johannes, als Mitglieder und geheime Emissäre dieses Bundes betrachteten [15]. Was Theologen wie Staeudlin zu dieser Combination bewog, war nicht blofs die Verwandtschaft der Lehre und des Plans Jesu mit den Grundsätzen der Essener, sondern vorzüglich auch der Umstand, dafs das plötzliche Verschwinden Jesu vom Schauplatze, nachdem er durch die Schicksale seiner Kindheit und so eben noch durch seinen Auftritt im Tempel so grofses Aufsehen erregt hatte, durch ein Zurücktreten in einen geheimen Orden am besten erklärt zu werden schien. Für dieses Zurücktreten nun brauchen wir nach unsrer Auffassung der Kindheitsgeschichte keine Erklärung mehr, und jene Aehnlichkeit beweist ohnehin für sich noch keineswegs einen engeren Zusammenhang Jesu mit dem genannten Orden, wovon uns jede wirkliche Anzeige fehlt. Während übrigens Staeudlin noch Differenzen zwischen den Grundsätzen Jesu und den essenischen zugiebt, und ohne zu entscheiden, ob Johannes und Jesus wirklich bestellte Emissäre der Essenergesellschaft gewesen seien, nur den Plan Jesu zu den Geheimnissen des obersten Grades in jenem Orden rechnet: so haben Andere, wie der Verfasser der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret, diese Grenzen der Vorsicht weit überschritten. Schon bei der Reise nach Aegypten läfst dieser Verf. den Joseph mit Essenern bekannt werden; später wird Jesus

15) So nach englischen Deisten und Friedrich d. Gr. namentlich Staeudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu 1, S. 570 ff.

sammt dem jungen Johannes in den essenischen Orden aufgenommen, wo er Verwerfung der Opfer, unverbrüchlichen Gehorsam gegen die Obrigkeit, Wohlwollen auch gegen Heiden, lernt, und namentlich auch viele, damals noch geheime, Kenntnisse in Natur- und Heilkunde sich erwirbt. Nach Ablauf der Probezeit entscheidet sich hierauf Johannes für das einsame, Jesus für das gesellige Leben im Dienste des Ordens, beide auf die Gelegenheit wartend, für die Zwecke desselben und seiner geheimen Unterstützung gewifs in Verbindung miteinander öffentlich aufzutreten [16]). — Weniger auf ein einzelnes der damals gegebenen Bildungsmomente hat sich Bahrdt beschränkt, dafür aber das Mögliche und Unmögliche bunt durcheinander gemischt. Von durchreisenden Persern bekommt schon der Knabe Jesus gewisse Medicamente und Recepte; von alexandrinischen Juden und aufgeklärten Priestern, die er bei seinen auch schon vor dem 12ten Jahr unternommenen Festreisen kennen lernt, wird ihm ein freierer Blick in religiösen Dingen eröffnet, und von einem der Ersteren sogar ein sokratischer Dialog eingehändigt; ägyptische Priester endlich machen ihn mit den Einrichtungen ihrer geheimen Bünde bekannt [17]). — Nachdem dieses Bundschmecken wenigstens bei unsern Schriftstellern in Abgang gekommen, hat man auch das Phantastische und Willkührliche solcher Hypothesen eingesehen, und sich dahin entschieden, zur Erklärung dessen, was Jesus geworden, sich auf diejenigen Bildungsmittel zu beschränken, welche einem Israëliten zu Jesu Zeit im A. T. und dessen Auslegungen, in dem Verkehr mit seinen Volksgenossen und den Mitgliedern der verschiedenen Secten, und in dem Zusammenflusse von Frem-

16) s. Band 1.

17) Briefe über die Bibel, zweites Bändchen, 18ter, 20ster Brief und ff. 4tes Bändchen, 49ster Brief.

den von allen möglichen Bildungsformen und Ansichten bei den Festen zu Jerusalem gegeben waren; wobei aber, wie man jetzt anerkennt, das Meiste die eigene hohe Begabung und welthistorische Bestimmung Jesu thun mufsten [18].

Doch da unser Absehen nur auf kritische Prüfung der N. T.lichen Nachrichten über das Leben Jesu, nicht aber auf pragmatische Ergänzung derselben geht: so haben wir uns auf diese muthmafslichen Hebel der Bildung Jesu, über welche unsre Quellen keine Aussage enthalten, nicht weiter einzulassen, sondern uns auf diejenigen Punkte zu beschränken, welche das N. T. selbst als solche Hebel namhaft macht. Sehen wir nun von der schon beurtheilten Kindheitsgeschichte ab, so lassen unsre Evangelien nur Eine Erscheinung in die Entwickelung der Thätigkeit Jesu eingreifen, nämlich die des Täufers Johannes. Da aber die Wirksamkeit dieses Mannes erst in Verbindung mit der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu von den Evangelien gedacht wird: so wollen wir das ihn und sein Verhältnifs zu Jesu Betreffende nicht mehr hier abhandeln, sondern mit der Untersuchung darüber den zweiten Abschnitt eröffnen.

18) So Paulus a. a. O. 1, a, 273 ff.; Plank, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung 1, S. 84; de Wette, bibl. Dogm. §. 212; Hase L. J. §. 38; Winer, bibl. Realw. S. 677 f.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniss Jesu zum Täufer Johannes.

§. 43.

Chronologisches Verhältnifs zwischen Johannes und Jesus.

Von dem Auftritt des Täufers Johannes, dessen sämmtliche Evangelien gedenken, geben uns das zweite und vierte keine Zeitbestimmung; das erste eine ungenaue; das dritte eine, wie es scheint, sehr präcise.

Nach Matth. 3, 1. tritt Johannes als Bufsprediger auf *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, das hiefse, wenn man auf das zuletzt Erzählte (2, 23.) zurückblickt, um die Zeit, als Jesu Eltern sich in Nazaret ansiedelten [1]), wo Jesus noch ein Kind war. Wenn nun im Folgenden berichtet wird, wie Jesus, um sich taufen zu lassen, zu Johannes gekommen sei: so müfste man zwischen dem ersten Auftritt des Täufers, der in die Kindheit Jesu fiele, und dem Zeitpunkt, in welchem er Jesum taufte, eine Reihe von Jahren einschieben, während welcher Jesus so weit herangereift sein müfste, um an der johanneischen Taufe Theil nehmen zu können. Aber die Schilderung der Person und Wirksamkeit des Täufers bei Matthäus ist so kurz, es wird ihm so wenig eine selbstständige, so ganz nur eine auf Jesum hinzielende Wirksamkeit zugeschrie-

1) Die von Süskind (vermischte Aufsätze S. 76 ff.) behauptete Beziehung des *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* auf die Zeit, als Jesus noch in Nazaret wohnte, hat Schneckenburger (über den Ursprung des ersten kan. Ev. S. 30.), mit Recht, wie es scheint, als einen Nothbehelf von der Hand gewiesen.

ben, dafs es gewifs nicht im Sinne des Evangelisten ist, denselben eine lange Reihe von Jahren für sich wirken zu lassen, sondern seine Meinung geht unstreitig dahin, die kurze Wirksamkeit des Täufers habe frühzeitig ihr Ziel darin gefunden, dafs Jesus sich von ihm taufen liefs. Haben wir auf diese Weise nicht zwischen den Auftritt des Täufers und die Taufe Jesu, also zwischen V. 12. und 13. des dritten Kap. bei Matthäus, die lange Zwischenzeit hineinzudenken, welche wir hier in jedem Falle nöthig haben: so bleibt nichts übrig, als sie zwischen dem Schlufs des zweiten und dem Anfang des dritten Kapitels, d. h. zwischen der Ansiedelung der Eltern Jesu in Nazaret und dem Auftritt des Täufers einzuschalten; wenn nur nicht das *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* entgegenstände, welches ja diese beiden Vorgänge in dieselbe Zeit zu verlegen scheint. Indessen, dafs diese Formel nur die schlaffe Zeitbestimmung eines Solchen ist, welcher eine präcisere entweder nicht geben will oder nicht geben kann, ist bekannt [2]); oder noch besser vielleicht nimmt man mit Paulus an, Matthäus rücke hier ein Stück aus einer Diegese über den Täufer ein, in welcher von dessen, seinem öffentlichen Auftritt unmittelbar vorangehendem Leben Manches berichtet, und dann mit vollem Recht durch *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* fortgefahren war, welche Verbindungsformel nun Matthäus, ob er gleich das, worauf sie sich bezog, weggelassen, dennoch beibehalten habe [3]). So erfahren wir also aus Matthäus über die Zeit des Auftritts von Johannes nichts, als dafs derselbe in der Periode zwischen der Kindheit und dem Mannesalter Jesu geschehen sei.

Lukas giebt eine vielfache Zeitbestimmung für den

2) s. Fritzsche, in Matth. S. 106.

3) Exeget. Handb. 1, a, S. 46. Ihm stimmt auch Schneckenburger bei a. a. O.

Auftritt des Täufers, indem er denselben in die Verwaltungszeit des Pilatus in Judäa; in die Regierung des Herodes (Antipas), des Philippus und Lysanias in den übrigen Theilen Palästina's; in die Hohepriesterschaft des Hannas und Kaiphas; bestimmt aber in das 15te Regierungsjahr des Tiberius (welches, vom Tode des Augustus an gerechnet, dem Jahr 28—29 unsrer *aera* entspricht [4])) verlegt (3, 1. 2.). Mit dieser letzteren, genauesten Zeitbestimmung harmoniren alle die vorhergenannten minder genauen (auch die, dafs neben Kaiphas noch Annas als Hohenpriester genannt wird, sobald man die eigenthümliche Auctorität erwägt, welche nach A. G. 4, 6., Joh. 18, 13. jener gewesene Hohepriester auch nach dem Amtsantritt seines Schwiegersohns Kaiphas beibehielt), mit Ausnahme der Angabe über den Lysanias. Zwar spricht auch Josephus von einer Ἀβίλα ἡ Λυσανίȣ καλȣμένη [5]) und führt einen Lysanias als Herrscher von Chalcis am Libanon, in dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen ist [6]), auf [7]), der also ohne Zweifel auch der Beherrscher von diesem war: aber dieser Lysanias war bereits 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden [8]), und eines andern Lysanias erwähnt weder Josephus, noch sonst ein Schriftsteller über jene Zeit. Die Herrschaft jenes Lysanias fiele also nicht nur mehr als 60 Jahre früher als das 15te Jahr des Tiberius, sondern auch über die andern von Lukas mit diesem zusammengestellten weiteren Perioden um Vieles hinaus. Man hat daher angenommen,

4) s. Paulus a. a. O. S. 336.

5) Antiq. 19, 5, 1 und 20, 7, 1. vergl. Bell. jud. 2, 11, 5.

6) s. die erste der zuvor angeführten Stellen, und Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Abilene.

7) B. jud. 1, 13, 1. vergl. mit Antiq. 14, 7, 4.

8) Joseph. Antiq. 15, 4, 1.

Lukas spreche hier von einem jüngeren Lysanias, einem Nachkommen jenes früheren, welcher unter Tiberius jene Landschaft besessen habe, von Josephus aber, seiner minderen Berühmtheit wegen, nicht erwähnt werde [9]. Nun läfst sich zwar freilich nicht beweisen, was Süskind zur Widerlegung dieser Deutung verlangt, dafs Josephus des jüngeren Lysanias nothwendig hätte erwähnen müssen, wenn ein solcher existirt hätte; aber doch, dafs er mehr als Eine Veranlassung dazu hatte, hat Paulus genügend aufgezeigt [10]. Namentlich da er noch in Bezug auf die Zeiten des ersten und zweiten Agrippa Abila als ἡ τȣ̃ Λυσανίȣ bezeichnet, so mufste er doch hiedurch daran erinnert werden, dafs er des zweiten Lysanias, von welchem, als dem späteren Regenten, das Land um jene Zeit zunächst diesen Beinamen gehabt haben müfste, gar nicht erwähnt, sondern nur von dem ersten erzählt hatte. Ist demnach der zweite Lysanias nichts anderes als eine historische Fiction: so ist freilich das, was man statt desselben in Vorschlag gebracht hat [11], auch nicht weiter als eine philologische. Denn wenn vorhergegangen war: *Φιλίππȣ — τετραρχȣ̃ντος τῆς Ἰτȣραίας κ. τ. λ.*, und es folgt nun: *καὶ Λυσανίȣ τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχȣ̃ντος*: so kann diefs unmöglich so verstanden werden, als hätte eben jener Philippus auch über das Abilene des Lysanias geherrscht. Denn in diesem Falle durfte das *τετραρχȣ̃ντος* nicht wiederholt [12], und mufste *τῆς* vor *Λυσανίȣ*

9) Süskind, vermischte Aufsätze, S. 15 ff.

10) a. a. O. S. 343.

11) Michaelis, Anm. zur Uebersetzung d. St.; Paulus a. a. O. S. 342 ff. Schneckenburger, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1833, 4. Heft, S. 1056 ff.

12) Denn auf die Auctorität eines einzigen Codex hin mit Schneckenburger u. A. das zweite *τετραρχȣ̃ντος* zu streichen, ist doch eine zu offenbare Gewaltsamkeit.

gestellt werden, wenn der Verfasser nicht mifsverstanden sein wollte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Annahme, der Verfasser selbst habe sich geirrt, und aus dem Umstande, dafs auch in späteren Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrscher der früheren Dynastie ἡ Λυσανίυ zubenannt war, den Schlufs gezogen, dafs es auch damals noch einen Herrscher dieses Namens gehabt habe, während es doch entweder unter Philippus, oder noch wahrscheinlicher unter den Römern stand. Es ist also hier, wie oben bei der Angabe von der Satzung, dem Lukas, gerade wo er recht genau in der Zeitbestimmung sein wollte, ein starker chronologischer Mifsgriff begegnet. Indefs, unerachtet er der Zeitdifferenz nach gerechnet beiläufig sechsmal gröfser ist, als jener: so möchte ich ihn doch für weniger bedeutend halten, da es leichter und verzeihlicher war, über einen kleinen Fürsten am Libanon um 60 Jahre zu fehlen, als in Bezug auf den berühmten Census um zehn.

Die chronologische Angabe unsrer Stelle betrifft zunächst nur den Täufer Johannes; wo Lukas später (V. 21. ff.) auf Jesum zu reden kommt, vermifst man eine ähnliche. Von ihm wird blofs das ungefähre Alter (ὡςεὶ ἐτῶν τριάκοντα) bei seinem Auftritt (ἀρχόμενος) angegeben, der Zeitpunkt aber verschwiegen; so wie umgekehrt für Johannes die Altersangabe fehlt. Ist also gleich Johannes im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten, so können wir, scheint es, daraus doch nichts für die Zeit des Auftritts Jesu abnehmen, da ja nirgends gesagt ist, wie kurz oder lange nachdem Johannes zu taufen angefangen, Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei; ebenso, wenn wir gleich wissen, dafs Jesus bei seiner Taufe ungefähr 30 Jahre zählte, so erfahren wir dadurch nicht, wie alt Johannes war, da er seine Wirksamkeit als Täufer begann. Freilich, wenn wir uns an Luc. 1, 26. erinnern, wonach Johannes gerade ein halbes Jahr älter

als Jesus war, und wenn wir das Datum zu Hülfe nehmen, dafs vor dem dreifsigsten Jahre die jüdische Sitte ein öffentliches Auftreten nicht wohl erlaubt habe: so könnte der Täufer nur ein halbes Jahr vor Jesu Ankunft am Jordan aufgetreten sein, da er nur so lange vor ihm das hiezu nothwendige Alter erreicht hätte. Allein vor dem angegebenen Lebensjahre öffentlich aufzutreten, verbot wenigstens kein ausdrückliches Gesetz, und ob von den Priestern und Leviten, welchen jenes Jahr als Anfang des ordentlichen Dienstes bestimmt war (4. Mos. 4, 3. 47., vergl. übrigens 2. Chron. 31, 17., wo das zwanzigste genannt ist), ein Schlufs auf die freiere Wirksamkeit eines Propheten gelte, hat man mit Recht in Frage gestellt [13]). Diefs also würde nicht hindern, auch das angegebene Altersverhältnifs vorausgesetzt, doch den Auftritt des Täufers dem von Jesu um ein Ziemliches vorangehen zu lassen. Indefs schwerlich im Sinne des Evangelisten. Denn dafs dieser den Auftritt des Vorläufers zwar so übersorgfältig bestimmt haben sollte, den des Messias selbst aber unbestimmt gelassen, das wäre doch gar zu ungeschickt [14]), und wir können kaum anders, als ihm die Absicht unterlegen, durch seine Angaben für den Auftritt des Täufers auch die Zeit des Auftritts Jesu mitzubestimmen. Diefs trifft aber nur dann zu, wenn er annahm, dafs sehr bald nach dem Auftritt des Johannes Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei, und sofort selbst auch zu lehren angefangen habe [15]). Denn dafs jene Zeitbestimmung ursprünglich nur den Anfang eines von Lukas eingerückten Aufsatzes über den Täufer ausgemacht haben sollte, ist defswegen wenig wahrscheinlich, weil solche

13) s. PAULUS, S. 294.

14) s. SCHLEIERMACHER, über den Lukas, S. 62.

15) Dieser Ansicht war auch BENGEL, Ordo temporum, S. 204 f. ed. 2.

chronologische Akribie eher dem παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς und demjenigen ähnlich sieht, der auch die Zeit von Jesu Geburt auf entsprechende Weise zu bestimmen gesucht hatte.

Dafs nun aber dieser Darstellung zufolge Johannes nur so ganz kurze Zeit vor Jesu sollte aufgetreten sein, ist nicht so leicht sich vorzustellen. Nicht ohne Grund hat man eine so kurze Dauer der Wirksamkeit des Täufers unwahrscheinlich gefunden, da er doch eine beträchtliche Anzahl Jünger (Joh. 4, 1.), und zwar nicht blofs solche, die sich nur von ihm taufen liefsen, sondern von ihm besonders gebildete Schüler (Luc. 11, 1.) hatte, und eine eigene Partei von Anhängern hinterliefs (A. G. 18, 25. 19, 3.), was schwerlich das Werk von wenigen Monaten sein konnte. Es mufs doch, wurde bemerkt, erst einige Zeit hingehen, bis der Täufer so bekannt wurde, dafs Leute die Reise zu ihm in die Wüste unternahmen; es bedurfte Zeit, seine Lehre zu fassen, und Zeit, dafs sich dieselbe, zumal sie gegen die gangbaren jüdischen Begriffe verstiefs, erst Eingang verschaffen und sich festsetzen konnte; überhaupt, das hohe und dauernde Ansehen, in welches sich Johannes nach Josephus [16]), wie nach den Evangelien (Matth. 14, 2. 21, 26.), bei seiner Nation gesetzt hatte, liefs sich nicht in so kurzer Zeit erwerben [17]).

Doch, indem durch das Bisherige nur überhaupt eine längere Wirksamkeit des Täufers gefordert ist: so ist damit noch nicht bewiesen, dafs unsere Evangelien Unrecht haben, wenn sie die Zeit seines Wirkens vor Jesu so kurz darstellen, da sie ja vielleicht, was vorne fehlt, hinten ansetzen, und den Täufer nach dem Auftritt Jesu

16) Antiq. 18, 5, 2.

17) So Cludius, über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu. In Henke's Museum, 2, 3, 502 ff.

desto länger noch fortwirken lassen. Allein auch eine Verlängerung der Wirksamkeit des Täufers nach dieser Seite ist wenigstens in den zwei ersten Evangelien nicht zu finden. Denn nicht nur berichten diese nach Jesu Taufe über Johannes nichts mehr, ausser jener Sendung zweier Jünger (Matth. 11.), die schon aus dem Gefängnisse erfolgt, sondern es lautet Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. ganz so, als ob während oder kurz nach dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste der Täufer gefangen genommen worden, und in Folge dessen Jesus nach Galiläa gegangen wäre, um daselbst öffentlich aufzutreten. Lukas freilich (4, 14.) erwähnt der Gefangennehmung des Täufers nicht als der Veranlassung von Jesu Auftreten in Galiläa, und von der Sendung der zwei Johannisjünger scheint er sich vorzustellen, sie sei noch während der freien Wirksamkeit des Täufers erfolgt (7, 18. ff.); noch bestimmter spricht sich das vierte Evangelium gegen die Vorstellung aus, als wäre Johannes so bald nach Jesu Taufe gefangen gesetzt worden, indem es 3, 24. ausdrücklich bemerkt, dafs noch nach dem ersten von Jesu während seines öffentlichen Lebens besuchten Pascha Johannes in freier Wirksamkeit gestanden habe. Allein theils kann diefs Fortwirken des Täufers nach Jesu Auftritt doch nicht sehr lange mehr gedauert haben, da er geraume Zeit vor Jesu hingerichtet worden zu sein scheint (Luc. 9, 9. Matth. 14, 1. ff. Marc. 14, 16.); theils ersetzt das, was man nach Jesu Auftritt der Wirksamkeit des Johannes zusetzen mag, dasjenige nicht, was ihr vor diesem Zeitpunkt abgeht. Denn, abgesehen davon, dafs dem vierten Evangelium (1, 35.) zufolge der Täufer bei'm Antritt Jesu schon einen bestimmten Kreis vertrauterer Schüler gesammelt hatte, so wäre überhaupt der feste Boden, welchen seine Schule gewann, schwer zu erklären, wenn er nur etliche Monate allein gewirkt hätte, und dann so frühe von Jesu überflügelt worden wäre.

Ein Ausweg ist allein noch übrig, nämlich der, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt zu unterscheiden und zu sagen: er ist zwar schon nach dem ersten Halbjahre der Wirksamkeit des Johannes von dessen Rufe so angezogen worden, dafs er sich seiner Taufe unterwarf; aber von da an hat er sich noch längere Zeit entweder im Gefolge und der Schule desselben, oder wieder zu Hause in der Zurückgezogenheit aufgehalten, und ist erst geraume Zeit später selbstständig hervorgetreten. So würden wir einerseits den gröfseren Zeitraum, welchen Johannes vor dem Auftritt Jesu und unverdunkelt von diesem gewirkt haben mufs, gewinnen, und doch hätten unsre Evangelien Recht, wenn sie die Taufe Jesu scheinbar so bald nach dem Auftritt des Täufers erfolgen lassen. Allein die Annahme einer solchen längeren Zwischenzeit zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt ist den N. T.lichen Schriftstellern am allermeisten fremd. Denn die Taufe Jesu betrachten sie, wie aus dem Herabkommen des Geistes und der Himmelsstimme erhellt, als Einweihung Jesu zu seinem messianischen Berufe; die einzige Pause, welche sie nach derselben noch eintreten lassen, ist das sechswöchige Fasten in der Wüste; nach diesem aber tritt Jesus, dem Lukas zufolge unmittelbar (4, 14.), dem Matthäus und Markus zufolge, nachdem der Täufer, wahrscheinlich übrigens in der Zwischenzeit, in das Gefängnifs gesetzt war, in Galiläa auf. Besonders aber indem Lukas 3, 23. die Taufe Jesu (der wahrscheinlichsten Auslegung zufolge) als sein *ἄρχεσθαι*, seinen Amtsantritt, bezeichnet, und A.G. 1, 22. Jesum von dem *βάπτισμα Ἰωάννε* an mit seinen Jüngern verkehren läfst, so hat er augenscheinlich Jesu Taufe durch Johannes und seinen öffentlichen Auftritt als Eines und dasselbe und durch keine Zwischenzeit (ausser jenen 6 Wochen) getrennt sich vorgestellt.

Wenn somit den beiden Annahmen, zu welchen wir,

um für die bedeutende Wirksamkeit des Täufers Raum zu gewinnen, geneigt sein müssen, dafs Jesus entweder später zu seiner Taufe sich begeben, oder dafs er noch längere Zeit, nachdem er getauft war, seinen öffentlichen Auftritt verzögert habe, die evangelische Darstellung entschieden in den Weg tritt: so sind sie uns hiedurch doch nur so lange verboten, bis wir nachzuweisen im Stande sind, was, auch ohne historische Gründe, die N. T.lichen Schriftsteller zu einer solchen Darstellung veranlassen konnte. Dieses Moment aber liegt nahe genug, und ist schon im Vorhergehenden angedeutet. War einmal, wie es in der ersten Christengemeinde geschah (A.G. 19, 4.), der Täufer nicht mehr als eine Erscheinung für sich, sondern als eine, nur zur Vorbereitung auf Christum dienende gefafst: so verweilte die Vorstellung nicht mehr bei der Wirksamkeit des blofsen Vorläufers, sondern eilte zu derjenigen Erscheinung fort, welche er vorbereiten sollte. Noch offenbarer ist das Interesse, welches auch ohne geschichtlichen Grund die urchristliche Tradition dafür haben mufste, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt jede Zwischenzeit auszuschliefsen. Denn dafs durch die Taufe Jesus sich an Johannes als Schüler angeschlossen und sofort noch längere Zeit in diesem Verhältnisse gelebt habe, diefs anzunehmen, widersprach dem religiösen Interesse der neuen Gemeinde, welches einen, nicht von Menschen, sondern von Gott belehrten Stifter derselben verlangte; wefswegen, auch wenn es sich wirklich auf jene Weise verhalten hätte, dennoch gewifs frühzeitig der Sache diese andre Wendung gegeben worden wäre, welcher zufolge die Taufe Jesu durch Johannes nicht seinen Eintritt in die johanneische Schule, sondern nur seine Einweihung zum selbstständigen Auftritt bezeichnete. So finden wir uns also durch die abweichende Darstellung unsrer Quellen unbehindert, dasjenige anzunehmen, wozu die Sache selbst

uns drängt, dafs nämlich der Täufer schon längere Zeit vor dem Auftritt Jesu gewirkt habe.

Dieses angenommen, so müfste, wenn wir nach Luc. 1, 26. und 3, 23. voraussetzen, dafs Jesus, nur ein halbes Jahr jünger als Johannes, bei seinem Auftritt ungefähr im dreifsigsten Jahre gestanden habe, Johannes noch in den Zwanzigen öffentlich aufgetreten sein. Gegen ein so frühzeitiges Auftreten eines Propheten ist nun zwar nach dem Obigen kein ausdrückliches jüdisches Gesetz; auch möchte ich nicht so bestimmt, wie Cludius [18]), es unwahrscheinlich finden, dafs ein so junger Bufsprediger hätte Eindruck machen, und namentlich für einen Propheten aus der alten Zeit, für einen Elias, gehalten werden können: sondern nur auf das Allgemeine will ich mich berufen, dafs es nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge natürlich ist, den um ein Ziemliches früher zu öffentlicher Wirksamkeit Hervorgetretenen auch als den um so viel Aelteren zu präsumiren, zumal, wenn Inhalt und Geist seiner Wirksamkeit so ganz einem reiferen Alter entsprechen, wie die Bufspredigt des Johannes. Von dieser Regel giebt es zwar nicht wenige Ausnahmen: aber zur Annahme einer solchen im gegenwärtigen Falle uns zu bewegen, ist die Angabe Luc. 1, 26., dafs Johannes nur um 6 Monate älter gewesen als Jesus, viel zu schwach, da sie ganz nur im Interesse der Sagenpoësie gemacht ist, und daher gegen die mindeste Unwahrscheinlichkeit aufgegeben werden mufs.

Das Resultat unsrer Kritik der chronologischen Angabe Luc. 3, 1. 2. vergl. 23. und 1, 26. ist also: Wenn Jesus, wie diefs die Meinung des Lukas zu sein scheint, im fünfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten ist: so fällt der Auftritt des Johannes nicht ebenfalls erst in dieses Jahr, sondern früher; und wenn Jesus in seinem

18) a. a. O.

dreifsigsten Jahre aufgetreten ist: so ist der längere Zeit vor ihm aufgetretene Täufer nicht blofs um sechs Monate älter zu denken.

§. 44.

Persönliches und reales Verhältnifs des Täufers zu Jesu.

Johannes, wie unsre Quellen andeuten, ein Nasiräer und Ascet (Matth. 3, 4. 9, 14. 11, 18. Luc. 1, 15.), wie manche Theologen vermuthet haben [1]), auch mit Essenern im Zusammenhang, wurde nach der Angabe des Lukas (3, 2.) durch ein an ihn in der Wüste ergangenes *ῥῆμα ϑεῦ* aufgefordert, öffentlich hervorzutreten. Da wir hier in keinem Falle mehr die eigne Erklärung des Täufers vor uns haben, so ist das Dilemma, wie es Paulus stellt, man könne nicht wissen, ob sich Johannes selbst ein äusseres oder inneres Factum als Aufforderung Gottes gedeutet, oder ob ein Anderer ihn so aufgerufen habe [2]), nicht vollständig, und es mufs als dritte Möglichkeit hinzugesetzt werden, dafs vielleicht seine Anhänger die Berufung ihres Lehrers durch jenen an die alten Propheten erinnernden Ausdruck verherrlicht haben.

Während es nach der Darstellung des Lukas scheint, als wäre nur der göttliche Ruf an den Täufer *ἐν τῇ ἐρήμῳ* ergangen, zum Behuf des Lehrens und Taufens aber habe er sich von da in die *περίχωρος τῦ Ἰορδάνυ* begeben (V. 3.): so macht Matthäus (3, 1 ff.) die jüdische Wüste selbst zum Schauplatze der Predigt und Taufe des Johannes, wie wenn der Jordan, in welchem er taufte, durch jene Wüste geflossen wäre. Nun flofs dieser zwar nach Josephus vor seinem Einfall in das todte Meer allerdings

1) Staeudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 580. Paulus exeg. Handb. 1, a, S. 136. Vgl. auch Creuzer, Symbolik, 4, S. 413 ff.

2) a. a. O. S. 347.

durch πολλὴν ἐρημίαν [3]), was aber nicht die eigentliche Wüste Juda war, welche weiter südlich lag. Deſswegen hat man hier einen Fehler des ersten Evangelisten finden wollen, welcher, verführt durch die Beziehung der Weissagung: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ auf den, aus der ἔρημος τῆς Ἰυδαίας stammenden Johannes, auch seine Thätigkeit als Buſsprediger und Täufer dorthin verlegt habe, deren Schauplatz doch das blühende Jordanthal gewesen sei [5]). Sieht man indeſs im Lukasevangelium weiter vorwärts: so verschwindet der Schein, als lieſse dasselbe den Johannes nach erhaltenem Ruf die Wüste verlassen, da unten, bei der Gesandtschaft des Täufers, auch Lukas Jesum in Bezug auf denselben fragen läſst: τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι (7, 24.); da nun die Jordanaue in der Nähe des todten Meeres, wohin die Wirksamkeit des Täufers zu setzen ist, den schmalen Uferrand ausgenommen, wirklich eine dürre Ebene war [6]): so bliebe nur das etwa ein dem Matthäus eigenthümlicher Irrthum, daſs er diese Wüste als ein ἔρημος τῆς Ἰυδαίας bezeichnet; wenn man nicht anders entweder annehmen will, Johannes habe sich, als er von der Buſspredigt zur Taufe schritt, aus der jüdischen Wüste an das Jordanufer hinaufgezogen [7]), oder, der öde Strich am Jordan sei als Fortsetzung der judäischen Wüste gleichfalls noch mit diesem Namen bezeichnet worden [8]).

3) Bell. jud. 3, 10, 7.

4) s. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Wüste. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 39.

5) Schneckenburger, a. a. O. S. 38 f.

6) s. ausser der angef. Stelle des Josephus, Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 708.

7) Winer, a. a. O. S. 691.

8) Paulus, a. a. O. S. 301.

Die Taufe des Johannes, schwerlich aus der, ohne Zweifel erst nachchristlichen, Proselytentaufe [9]), eher in Analogie mit den religiösen Lustrationen, wie sie auch unter den Juden, vorzüglich bei den Essenern, eingeführt waren, entstanden, gründete sich, wie es scheint, hauptsächlich auf die bildlichen Aeusserungen mehrerer Propheten, die in der Folge eigentlich verstanden wurden, nach welchen Gott von dem israëlitischen Volke, wenn es wieder zu Gnaden angenommen werden wolle, ein Baden und Abwaschen seiner Unreinigkeit verlangt, und es selbst mit Wasser zu reinigen verspricht (Jes. 1, 16. Ezech. 36, 25. vergl. Jerem. 2, 22.). Nimmt man dazu die jüdische Vorstellung, dafs der Messias mit seinem Reiche nicht eher erscheinen werde, als wenn die Israëliten Bufse thun [10]), so sieht man, wie leicht die Combination gemacht werden konnte, dafs also eine, die Besserung und Sündenvergebung symbolisch darstellende Abwaschung der Ankunft des Messias vorangehen müsse.

Ueber die Bedeutung der Taufe des Johannes stimmen die Berichte nicht ganz zusammen. Alle zwar kommen darin überein, dafs die *μετάνοια* ein wesentliches Erfordernifs bei derselben gewesen sei; denn auch was Josephus vom Täufer sagt, er habe die Juden ermahnt, *ἀρετὴν ἐπασκῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλυς δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένυς βαπτισμῷ συνιέναι* [11]) ist doch, nur gräcisirt, das Nämliche. Nun aber verbinden Markus und Lukas mit der Bezeichnung der Johannistaufe als *βάπτισμα μετανοίας* den Zusatz: *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*

9) s. die Schrift von SCHNECKENBURGER, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.

10) Sanhedr. f. 97, 2: *R. Elieser dixit: si Israëlitae poenitentiam agunt, tunc per Goëlem liberantur; sin vero, non liberantur.* Bei SCHÖTTGEN, horae, 2, S. 780 ff.

11) Antiq. 18, 5, 2.

(1, 4. 3, 3.); diesen hat Matthäus hier zwar nicht, doch bezeichnet auch er, wie Markus, diejenigen, welche sich taufen liefsen, zugleich als *ἐξομολογϐμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* (3, 6.); Josephus dagegen scheint geradezu zu widersprechen, wenn er als die Meinung des Täufers die angiebt: *ὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τϐ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης* [12]). Und hier könnte man nun das auffassen, dafs das *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* nach A.G. 2, 38. u. a. St. eine gewöhnliche Bezeichnung der christlichen Taufe war, und daher vielleicht auch auf die johanneische unhistorisch übergetragen sein könnte; indessen, da doch schon in der angeführten Stelle aus Ezechiel die Abwaschung nicht blofs Besserung, sondern auch Sündenvergebung versinnlichte, so wird doch die Angabe der Evangelisten gegen Josephus festzuhalten sein, dessen Worte sich überdiefs mit der N. T.lichen Angabe vereinigen lassen, wenn man sie so fafst, dafs durch die Johannistaufe nicht die Reinigung von einzelnen, zudem noch blofs levitischen Unreinigkeiten, sondern des ganzen Menschen, und diese Reinigung nicht unmittelbar und mysteriös durch das Wasser, sondern durch Vermittlung des sittlichen Actes der Besserung habe bewirkt werden sollen [13]).

Eine weitere Differenz findet in Bezug auf das Verhältnifs statt, in welches die verschiedenen Nachrichten über Johannes seine Taufe zu der *βασιλεία τῶν ὐρανῶν* stellen. Nach Matthäus war der kurze Inhalt der Aufforderung, welche er mit der Taufe verband, der: *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ὐρανῶν* (3, 2.); nach Lukas spricht der Täufer anfänglich nur von *μετάνοια*

12) Ebendas.

13) So Paulus, a. a. O. S. 314 und 361. Anm.

und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, aber von keinem Himmelreich, und erst die Vermuthung des Volkes, er möchte vielleicht selbst der Messias sein, veranlafst ihn, auf diesen, als nach ihm kommenden hinzuweisen (3, 15 ff.); bei Josephus aber findet sich von einer Beziehung der Thätigkeit des Täufers auf die messianische Idee gar nichts. Auch hier jedoch darf man aus der Abweichung der Berichte nicht schliefsen, der Täufer selbst habe sich in kein Verhältnifs zum messianischen Reiche gestellt, und erst die christliche Sage habe ihm diefs zugeschrieben. Denn schon seine Taufe ist, sofern man die Ableitung aus der Proselytentaufe von der Hand weist, nicht recht erklärlich, wenn man nicht an die oben erwähnte sühnende Lustration des Volkes denken darf, welche in der messianischen Zeit erwartet wurde; dann aber wird auch die Erscheinung Jesu begreiflicher, wenn schon Johannes die Idee des nahen Messiasreichs auf die Bahn gebracht hatte. Dafs Josephus die messianische Beziehung der Sache zurückstellt, stimmt ganz mit seiner sonstigen Praxis überein, welche sich namentlich aus der Rücksicht auf das Verhältnifs seines Volks zu den Römern erklärt; überdiefs liegt in dem Ausdruck: *βαπτισμῷ συνιέναι*, welchen er gebraucht, in dem *συςρέφεσθαι* der Leute, und der Furcht des Antipas vor einer durch Johannes zu bewirkenden *ἀπόςασις*, wovon er weiterhin spricht, ganz die Andeutung einer solchen religiös-politischen Vereinigung, wie sie durch messianische Hoffnungen gebildet werden mochte. Wie der Täufer so bestimmt erklären konnte, dafs wirklich das Messiasreich nun vor der Thüre sei, darüber könnte man sich verwundern, und, nicht beruhigt durch die Verweisung des Lukas auf eine göttliche Aufforderung und Offenbarung, der Vermuthung nachgeben, dafs vielleicht der christliche Referent aus dem späteren Erfolg heraus, da ja nach Johannes wirklich derjenige auftrat, welchen

er für den Messias hielt, der Rede des Täufers eine Bestimmtheit gegeben habe, welche ursprünglich nicht in derselben lag; indem dieser nämlich, ganz adäquat der oben angeführten jüdischen Vorstellung, nur gesagt haben könnte: *μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασιλεία τῶν ὀρανῶν* und erst die spätere Darstellung hätte statt des *ἵνα γὰρ* gesetzt. Doch dieser Annahme bedarf es nicht; leicht konnte ja Johannes in den damaligen bewegten Zeiten Merkmale zu entdecken glauben, welche ihm die Nähe des messianischen Reichs zu verbürgen schienen: und wie nahe es sei, das liefs er ja immer unbestimmt.

Den Eintritt der *βασιλεία τῶν ὀρανῶν* knüpfte Johannes unsern Evangelien zufolge an ein messianisches Individuum, welchem er, zum Unterschiede von seiner Wassertaufe, ein *βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ* zuschrieb (Matth. 3, 11. parallel.), da ja die Ausgiefsung des heiligen Geistes für einen Hauptzug der messianischen Zeiten galt (Joël 3, 1—5. A.G. 2, 16 ff.); von welchem er ferner eine, mit dem Worfeln des Getreides vergleichbare Sichtung des Volks erwartete, was auch die Propheten, wenn gleich unter andern Bildern, für die messianische Zeit vorher gesagt hatten (Malach. 3, 2. 3. Zachar. 13, 9.). Hier stellen nun die Synoptiker die Sache so, als ob der Täufer unter diesem messianischen Individuum bestimmt schon Jesum von Nazaret verstanden hätte. Nach Lukas waren ja die Mütter der beiden Männer verwandt und von dem künftigen Verhältnifs ihrer Söhne unterrichtet; schon in Mutterleibe hatte sich der Täufer Jesu entgegenbewegt, und es ist daher, wie hier die Sache eingeleitet ist, vorauszusetzen, dafs beide schon frühzeitig sich in ihrem durch himmlische Mittheilung vorherbestimmten Verhältnifs kennen gelernt und anerkannt haben. Matthäus zwar berichtet über solche Familienverbindungen zwischen Johannes und Jesus nichts; doch legt er, wie sich Jesus taufen lassen will, dem Johannes Ausdrücke

in den Mund, welche eine frühere Bekanntschaft beider vorauszusetzen scheinen. Denn sein Befremden äussern, dafs Jesus zu ihm komme, da doch er vielmehr nöthig hätte, von ihm getauft zu werden, diefs konnte Johannes nicht, wenn ihm Jesus nicht entweder früher schon bekannt gewesen, oder im Augenblick durch eine Offenbarung bekannt gemacht worden war: wovon das Letztere durch nichts angedeutet ist; das sichtbare Zeichen der Messianität Jesu wenigstens erfolgt erst nachher. Stimmen so das erste und dritte Evangelium (das zweite behandelt die Sache zu epitomirend, als dafs seine Ansicht in dieser Beziehung klar werden könnte) darin überein, dafs Johannes und Jesus einander schon vor der Taufe nicht fremd gewesen: so behauptet im vierten der Täufer ausdrücklich, Jesum vor der himmlischen Erscheinung, welche den Synoptikern zufolge bei seiner Taufe sich ereignete, nicht gekannt zu haben (1, 31. 33.). Einfach die Sache angesehen, erscheint diefs als ein Widerspruch, und weil die frühere Bekanntschaft beider Männer bei Lukas als der objective Thatbestand, und bei Matthäus als unwillkührliches Eingeständnifs des überraschten Johannes; das frühere Nichtgekannthaben dagegen im vierten Evangelium als subjective, und zwar wohlbedachte, Versicherung des Täufers erscheint: so lag es nahe, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten den Widerspruch auf Rechnung des Johannes und Jesu in der Art zu schreiben, dafs sie in der That zwar sich längst gekannt und verabredet gehabt, vor den Leuten aber, um einander desto besser in die Hände zu arbeiten, sich das Ansehen gegeben haben, als wären sie einander bisher fremd gewesen, und legten nun ganz unbefangen der eine von des andern Trefflichkeit Zeugnifs ab [14].

14) Fragment von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, herausgegeben von Lessing, S. 133 ff.

Da man diesen Widerspruch nicht als absichtliche Verstellung auf Johannes und mittelbar auch auf Jesus liegen lassen wollte, versuchte man auf exegetischem Wege das Vorhandensein desselben zu läugnen. Das κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν soll nicht heifsen: die Person, sondern die Messianität war mir unbekannt [15]). Allerdings, sofern dasjenige, was dem Johannes sofort durch das himmlische Zeichen bekannt gemacht wird, die Messianität Jesu ist (Joh. 1, 33 f.): so kann er unter dem, was ihm bis dahin unbekannt gewesen, nichts Andres als eben diese verstanden haben, wodurch eine vorangegangene persönliche Bekanntschaft nicht nothwendig ausgeschlossen würde. Es fragt sich jedoch, ob bei der Art, wie, den Bericht des Matthäus und Lukas vorausgesetzt, Johannes Jesum gekannt haben müfste, die Bekanntschaft mit seiner Messianität von der mit seiner Person auf solche Weise getrennt werden kann? Soll nämlich Johannes Jesum persönlich gekannt haben auf die Weise, wie uns Lukas die Familienverhältnisse zwischen beiden angiebt: so ist unmöglich, dafs er nicht auch frühe genug davon Kunde bekommen haben sollte, wie feierlich Jesus schon vor und bei seiner Geburt als Messias angekündigt worden war; er hätte also später nicht sagen können, er habe davon nichts gewufst, bis er ein himmlisches Zeichen bekommen habe, sondern er hätte sich so ausdrücken müssen, er habe der Erzählung von den früheren Zeichen, deren eines ja an ihm selbst vorgegangen war, nicht geglaubt. Kann man daher nicht umhin, anzuerkennen, dafs durch den besprochenen Ausdruck im vierten Evangelium dem Täufer nicht allein die frühere Kennt-

15) So Semler in der Beantwortung des angeführten Fragments z. d. St.; ebenso die meisten Neueren: Plank, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, K. 7; Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 691.

nifs von Jesu Messianität, sondern auch die persönliche Bekanntschaft mit ihm abgesprochen werde: so sucht man hiemit doch das erste Kapitel des Lukas durch Berufung auf die weite Entfernung der Wohnorte beider Familien zu vereinigen, welche dieselben verhindert habe, in weitere Berührung zu kommen [16]). Allein, war der Maria als Verlobten der Weg von Nazaret in das jüdische Gebirge nicht zu weit gewesen: wie sollte er es den beiden Söhnen, als sie zu Jünglingen heranreiften, gewesen sein? Welche sträfliche Gleichgültigkeit der beiden Familien gegen die empfangenen höheren Mittheilungen wird hiebei vorausgesetzt, und endlich welchen Zweck sollen die letzteren gehabt haben, wenn ihnen in Bezug auf das Verhältnifs der beiden Söhne gar nicht nachgelebt wurde?

Wollte man indefs auch zugeben, dafs das vierte Evangelium nichts weiter, als die Bekanntschaft des Täufers mit Jesu Messianität ausschliefse, das dritte aber nichts weiter, als die Bekanntschaft desselben mit seiner Person voraussetze: so ist damit der Widerspruch der beiden Evangelien doch nicht gelöst. Denn bei Matthäus spricht Johannes, als er Jesum taufen soll, so, als ob ihm dieser nicht blofs überhaupt von Person, sondern bestimmt als der Messias bereits bekannt wäre. Wenn er ihn nämlich nicht taufen will, indem er sagt: *ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με* (3, 14.); so hat man diefs zwar im Sinne der Harmonistik so zu erklären gesucht, dafs Johannes hiedurch nur die höhere Vortrefflichkeit Jesu, nicht aber seine Messianität habe aussprechen wollen [17]). Allein das Recht, die zum messianischen Reiche vorbereitende Lustration vorzunehmen, konnte nicht durch hohe Vortrefflichkeit überhaupt

16) Lücke, Commentar zum Evang. Johannis 1, S. 362.
17) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 117 f. Paulus, a. a. O. S. 366.

ertheilt werden, sondern es gehörte ein besonderer Beruf dazu, wie ihn auch Johannes erhalten hatte, und wie er nach jüdischer Vorstellung nur an einen Propheten, oder den Messias und dessen Vorläufer ergehen konnte (Joh. 1, 19 ff.). Schrieb also Johannes Jesu die Befugnifs zu taufen zu, so mufs er ihn nicht blofs für vortrefflich überhaupt, sondern bestimmt für einen Propheten gehalten haben, und zwar, da er ihn für würdig hielt, ihn selber zu taufen, für einen höheren als sich selbst: was, da er sich als den Vorläufer des Messias gefafst hatte, nur der Messias selbst sein konnte. Dazu kommt, dafs Matthäus so eben (3, 11.) eine Rede des Täufers mitgetheilt hatte, in welcher dieser dem nach ihm kommenden Messias eine Taufe zuschreibt, welche kräftiger als die seinige sein werde: wie könnten wir also seine darauf folgende Aeusserung gegen Jesum anders verstehen, als so: was soll dir meine Wassertaufe, o Messias? weit eher wäre mir deine Feuertaufe noth [18])!

Läfst sich somit der Widerspruch nicht wegräumen, so mufs man ihn, wenn er nicht den betheiligten Personen als absichtliche Täuschung zur Last fallen soll, auf die Referenten überwälzen, was um so ungehinderter geschehen kann, je anschaulicher sich machen läfst, wie einer von ihnen oder beide zu einer unrichtigen Darstellung gekommen sind. Nun steht bei Matthäus seiner Uebereinstimmung mit Johannes in dem bezeichneten Punkte nur die Stellung der Rede des Täufers entgegen, durch welche er Jesum von seiner Taufe zurückhalten will: nur weil jener, ehe irgend etwas Ausserordentliches erfolgt ist, so spricht, scheint eine vorangegangene Kenntnifs Jesu in seiner Messianität vorausgesetzt zu werden. Wirklich stellt nun das Hebräerevangelium bei Epiphanius die Bitte des Johannes, dafs Jesus vielmehr ihn

18) Vergl. die Ausführung des Fragmentisten a. a. O.

taufen möchte, als Folge der himmlischen Erscheinung dar [19]), und diese Darstellung hat man neuerlich für die ursprüngliche angesehen, welche der Verfasser unsres ersten Evangeliums abgekürzt haben soll, indem er zugleich, um die Sache effectvoller zu machen, schon bei dem ersten Nahen Jesu den Täufer sich weigern und jenen Ausspruch thun lasse [20]). Allein, dafs wir an der Relation des Hebräerevangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äusserst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebionitischen Christen nicht als anerkannt vorausgesetzt werden darf, sondern in eben der Absicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Aenderung, dem Matthäus zuschreibt, nämlich, die Scene effectvoller zu machen. Eine simple Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt; es mufste wenigstens ein Fufsfall (*παραπεσών*) vor dem Messias stattgefunden haben: dieser konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische

19) Haeres. 30, 13: *Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τȣ̃ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ ȣ̓ρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τȣ̃ θεȣ̃ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιςερᾶς κ. τ. λ. καὶ φωνὴ ἐγένετο κ. τ. λ. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα· ὃν ἰδών, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κ. τ. λ. καί τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαί σȣ Κύριε, σύ με βάπτισον.*

20) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 121 f. Lücke, Comm. z. Ev. Joh. I, S. 361. Vgl. Usteri, über den Täufer Johannes u. s. w. Studien 2, 3. S. 446.

Erscheinung, welche somit vorangestellt werden mufste. Auf diese Weise zeigt sich also nicht, wie Matthäus zu seinem Widerspruche gegen Johannes gekommen ist, so wie ohnehin für die Darstellung des Lukas diese Ableitung nicht ausreicht.

Alles erklärt sich ungezwungen, wenn man nur bedenkt, dafs das wichtige Verhältnifs zwischen Johannes und Jesus als ein von jeher bestandenes erscheinen mufste vermöge der Eigenthümlichkeit populärer Vorstellungsweise, das Wesentliche sich als von jeher Gewesenes zu denken. Wie demgemäfs die Seele, sobald sie als wesenhaft anerkannt ist, auch klarer oder dunkler als präexistirende gedacht wird: so hat auch jedes folgenreiche Verhältnifs in populärer Denkweise eine solche Präexistenz. So mufs nun der Täufer, welcher später in eine so bedeutungsvolle Beziehung zu Jesus trat, diesen von jeher gekannt haben, wie es in solcher Unbestimmtheit bei Matthäus dargestellt ist; oder, wie es Lukas genauer zeichnet, schon ihre Mütter kannten sich, und noch in Mutterleibe wurden beide zusammengeführt. Diefs Alles fehlt bei Johannes, welcher den Täufer vielmehr die entgegengesetzte Versicherung geben läfst, aber nur, weil bei ihm ein anderes Interesse das so eben bezeichnete überwog. Je weniger nämlich der Täufer Jesum schon vorher gekannt hatte, den er nachher so hoch erhob, desto mehr fiel alles Gewicht auf die wunderbare Scene, welche ihn auf Jesum hinwies, desto mehr erschien sein ganzes Verhältnifs zu ihm nicht als ein natürlich entstandenes, sondern als ein unmittelbar von Gott gewirktes.

§. 45.

War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? Widersprechende Angaben hierüber.

Mit der bisher besprochenen Frage, ob Johannes Jesum vor der Taufe schon gekannt habe, hängt die andere zu-

sammen, was überhaupt der Täufer von Jesu und seiner Messianität gehalten habe? — Nach sämmtlichen evangelischen Berichten erklärt Johannes vor Jesu Ankunft bei ihm aufs Bestimmteste, dafs demnächst einer kommen werde, zu welchem er nur in untergeordnetem Verhältnifs stehe; durch die Scene bei der Taufe Jesu war ihm Jesus unverkennbar als derjenige bezeichnet worden, als dessen Vorläufer er gekommen war; dafs er diesem Zeichen Glauben geschenkt habe, müssen wir nach Markus und Lukas voraussetzen; nach dem vierten Evangelium bezeugt er es ausdrücklich (1, 34.), und thut überdiefs Aussprüche, welche die tiefste Einsicht in Jesu höhere Natur und Bestimmung beurkunden (1, 29. ff. 36.); nach dem ersten war er bereits vor der Taufe Jesu davon überzeugt. Dagegen berichten nun aber Matthäus (11, 2. ff.), und Lukas (7, 18.), dafs späterhin der Täufer auf die Kunde von der Wirksamkeit Jesu einige seiner Schüler an ihn abgeordnet habe, mit der Anfrage, ob er der verheissene Messias sei, oder ob man eines andern zu warten habe?

Dem ersten Eindrucke nach scheint diese Frage eine Ungewifsheit des Täufers auszudrücken, ob Jesus wirklich der Messias sei, und so ist sie schon frühzeitig verstanden worden [1]). Aber ein solcher Zweifel steht mit allen übrigen Umständen, welche uns die Evangelien melden, im vollkommensten Widerspruche. Mit Recht findet man es psychologisch undenkbar, dafs derjenige, welcher, durch das Zeichen bei Jesu Taufe, das er für eine göttliche Erklärung hielt, überzeugt, seitdem so bestimmt über den messianischen Beruf und die höhere Natur Jesu sich ausgesprochen hatte, auf einmal sollte in seiner Ueberzeugung wankend geworden sein, er müfste denn einem vom Wind hin- und hergewehten Rohre geglichen haben, was Jesus gerade rühmend von dem Täu-

1) z. B. Tertull. adv. Marcion. 4, 18.

fer läugnete (Matth. 11, 7. ff.); man sucht vergeblich nach einem Anlafs in dem Benehmen oder dem damaligen Schicksale Jesu, denn eben auf die Nachricht von den ἔϱγα τȣ̃ Χϱιςȣ̃, welche nach Lukas Wunderthaten waren, die doch am wenigsten Zweifel in ihm erregen konnten, sandte er jene Botschaft ab; endlich mufs man sich wundern, wie Jesus später (Joh. 5, 33. ff.) so zuversichtlich auf des Täufers Zeugnifs von ihm sich berufen konnte, wenn es doch bekannt war, dafs Johannes am Ende selbst an seiner Messianität irre geworden sei [2]).

Man hat defswegen den Versuch gemacht, der Sache die Wendung zu geben, dafs Johannes nicht für sich selbst, um seine eigene schwankende Ueberzeugung zu befestigen, sollte haben fragen lassen, sondern für seine Jünger, um deren Zweifel niederzuschlagen, von welchen er selber unberührt gewesen sei [3]). Damit erledigen sich allerdings die erwähnten Schwierigkeiten, namentlich scheint klar zu werden, wie der Täufer gerade auf die Nachricht von Jesu Wundern hin jene Sendung habe veranstalten können, indem er nämlich hoffte, seine Jünger, welche seinen Worten über Jesum nicht glaubten, werden durch die Anschauung von dessen ausserordentlichen Thaten sich überzeugen, dafs er Recht habe, sie auf ihn als Messias hinzuweisen. Allein wie konnte Johannes hoffen, dafs seine Abgesandten Jesum zufällig im Wunderthun begriffen antreffen würden? Auch trafen sie ihn nicht so, nach Matthäus, sondern Jesus berief sich nach V. 4. f. nur auf das, was sie von ihm oft sehen und wovon sie überall in seiner Nähe hören konnten, und nur die augenscheinlich secundäre Erzählung des Lukas mifs-

2) s. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 747 f. Kuinöl, Comm. in Matth. S. 309.

3) So z. B. Calvin, Comm. in harm. ex Matth., Marc. et Luc. z. d. St. P, 1, S. 258, ed. Tholuck.

versteht die Worte Jesu dahin, als hätte er sie nicht gebrauchen können, wenn die Johannesjünger ihn nicht mitten im Wunderthun angetroffen hätten [4]). Und dann, wenn es die Absicht des Täufers war, seine Jünger durch den Anblick der Thaten Jesu zu überführen, durfte er ihnen keine Frage an Jesum aufgeben, mit welcher es nur auf Worte, auf eine authentische Erklärung Jesu abgesehen schien. Denn durch eine Erklärung desjenigen, an dessen Messianität sie eben zweifelten, konnte er seine Schüler nicht zu überzeugen hoffen, welche durch seine eignen Erklärungen, die ihnen sonst Alles galten, nicht überzeugt worden waren [5]). Ueberhaupt wäre es ein wunderliches Benehmen vom Täufer gewesen, fremden Zweifeln seine eigenen Worte zu leihen und dadurch, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt [6]), sein früheres wiederholtes Zeugnifs für Jesum zu compromittiren. Wie denn auch Jesus die von den Boten ihm vorgetragene Frage als von Johannes selber ausgegangen fafst (*ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ*, Matth. 11, 4.), und sich über dessen Ungewifsheit indirect durch Seligpreisung derer, die keinen Anstofs an ihm nehmen, beschwert (V. 6.) [7]).

Bleibt es somit dabei, dafs Johannes nicht blofs für seine Schüler, sondern für sich selbst hat fragen lassen, und kann man ihm doch auch nicht nach der früheren Entschiedenheit jetzt auf Einmal Zweifel an der Messianität Jesu zuschreiben; so bleibt nichts übrig, als, statt dieser negativen die positive Seite an seiner Frage hervorzukehren, und das Skeptische an ihr als blofse Einkleidung des Protreptischen aufzufassen [8]). Dem Täufer

4) Schleiermacher, über den Lukas, S. 106 f.

5) s. Kuinöl, Comm. in Matth. S. 308.

6) a. a. O. S. 109.

7) Vergl. übrigens Calvin z. d. St.

8) So die meisten jetzigen Erklärer: Paulus und Kuinöl, z. d.

wurde, nach dieser Erklärung, in seinem Gefängniſs die Zeit zu lang, welche Jesus vergehen lieſs, ohne öffentlich als Messias aufzutreten, daher läſst er ihn fragen, wie lange er noch auf sich warten lassen, wie lange noch zaudern wolle, durch die Erklärung, daſs er der Messias sei, das Volk für sich zu gewinnen, und dann einen Hauptschlag gegen die Feinde seiner Sache zu führen, der auch ihn, den Johannes, aus seiner Haft befreien könnte? Allein, schon formell, wenn Johannes an der Messianität Jesu nicht zweifelte, so konnte er auch daran nicht zweifeln, daſs Jesus am besten die rechte Zeit und Art des messianischen Auftritts wissen werde; der bloſse Vorläufer, der sich früher zum Diener des Messias zu gering gehalten hatte, konnte ohne Aenderung seiner Gesinnung sich jetzt nicht zum Rathgeber desselben aufwerfen wollen. Dann aber auch materiell konnte der Täufer an dem, was man das Zaudern Jesu mit dem Auftritt als Messias nennt, keinen Anstoſs nehmen, oder ihn zu rascherem Handeln auffordern wollen, wenn er noch seine frühere Ansicht von Jesu Bestimmung hatte. Denn wenn er ihn noch wie ehmals (Joh. 1, 29.) als *ὁ ἀμνὸς τȣ̃ θεȣ̃, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ*, mithin als leidenden Messias, auffaſste, so konnte ihm kein Gedanke an einen Schlag, den Jesus gegen seine Feinde führen sollte, überhaupt an ein gewaltsames, auf äussern Sieg berechnetes Verfahren kommen, sondern der stille Weg, den Jesus gieng, muſste ihm eben als der rechte, seiner Lammsbestimmung angemessene, erscheinen. Auch so daher, wenn die Frage des Johannes eine bloſse Aufforderung enthielte, hätte der Täufer durch dieselbe seinen früheren Ansichten widersprochen. — Aber die Frage kann diesen

St. Hase, Leben Jesu, §. 88. Selbst Fritzsche, Comm. in Matth. S. 397. findet dieſs *aliquanto verosimilius*, und bleibt dabei stehen.

Sinn gar nicht haben. Den Worten nach enthält sie lauter Zweifel, und die Aufforderung mufs man immer erst hineintragen. Wie sehr man dabei den Worten Gewalt anthun mufs, erhellt am besten aus der Umdeutung, welche Schleiermacher im Sinne dieser Erklärung mit denselben vornimmt. Die unentschiedene Frage: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος; verwandelt er in die entschiedene Voraussetzung: du bist doch der da kommen soll; die andere, noch bedenklichere aber: ἢ ἕτερον προςδοκῶμεν; macht er vollends ganz unkenntlich, indem er sie so wendet: worauf sollen wir (da du ohnehin so grofse Dinge thust) noch warten, und soll nicht gleich Johannes mit seiner ganzen Auctorität Allen, die sich von ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als Messias zu gehorchen, und deiner Winke gewärtig zu sein [9])?

Ist es also mit allen diesen Ausflüchten nichts, so kehrt uns die ursprüngliche Auslegung zurück, die Frage als den Ausdruck einer in dem Täufer selbst entstandenen Ungewifsheit über Jesu messianische Würde aufzufassen, wie auch Olshausen richtig anerkannt hat [10]). Wenn er nun aber den vorübergehenden Abfall des Täufers von seinen früheren glaubensstarken Zeugnissen daraus zu erklären sucht, dafs in seinem dunkeln Kerker den Mann Gottes eine finstre Stunde des Zweifels überfallen habe: so wollen wir hier nicht die oben aufgeführten Gründe wiederholen, aus welchen nach der früheren Gewifsheit des Johannes solche Zweifel als undenkbar erscheinen müssen, sondern wir erklären jetzt geradezu, dafs diesen Zweifeln gar keine Gewifsheit vorangegangen sein kann. Es ist bereits der Schwierigkeit erwähnt, welche die Angabe des Matthäus verursacht, Johannes habe die zwei Jünger abgesandt ἀκȣ́σας τὰ ἔργα τȣ̃ Χριςȣ̃ oder nach

9) a. a. O. S. 110.
10) Bibl. Comm. 1, S. 360 ff.

Lukas; weil seine Schüler ihm ἀπήγγειλαν περὶ πάντων τȣτων — es war aber im unmittelbar Vorhergehenden eine Todtenerweckung und eine Krankenheilung erzählt. Früher also zwar, ehe noch Jesus etwas Messianisches gethan hatte, soll Johannes von seiner Messianität überzeugt gewesen sein: nun aber Jesus anfieng, durch Wunder, wie man sie vom Messias erwartete, sich als solchen zu legitimiren, sollen ihn Zweifel angewandelt haben? Diefs ist so gegen alle psychologische Möglichkeit, dafs mich wundert, wie nicht Dr. Paulus oder ein andrer Erklärer, welcher in der Psychologie stark ist, und in der Wortkritik nicht unbeherzt, schon auf die Vermuthung gekommen ist, es sei vielleicht bei Matthäus V. 2. eine Negation ausgefallen, und sollte eigentlich heifsen: ὁ δὲ Ἰωάννης ȣ̓κ ἀκȣ́σας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τȣ̃ Χριςȣ̃ κ. τ. λ. Dann wäre auf Einmal Alles eher zu begreifen: Johannes war zwar früher von der Messianität Jesu überzeugt gewesen, nun aber in seinem Gefängnisse kam ihm von Jesu Thaten nichts mehr zu Ohren, und indem er ihn unthätig glaubte, stiegen ihm Zweifel auf. Gewifs, hatte Johannes vorher Jesum für den Messias gehalten, so konnte nur etwa die Unkunde von dessen Wunderwerken ihm zu Zweifeln Veranlassung geben: da es aber gerade die Kunde von diesen Thaten war, welche ihn ungewifs machte, so kann er nicht vorher schon von Jesu Messianität überzeugt gewesen sein.

Wie konnte er aber über Jesu Messianität jetzt ungewifs werden, wenn er sie nicht früher angenommen hatte? Freilich nicht so, dafs er zu argwöhnen anfieng, Jesus möchte wohl der Messias nicht sein; wohl aber so, dafs er zu vermuthen begann, der Mann von solchen Thaten möchte vielleicht der Messias sein. Nicht also von einer verschwindenden Gewifsheit ist hier die Rede, sondern von einer werdenden: und dadurch wird mit Einem Male Alles klar und hell in den besprochenen Stellen. Johan-

nes wufste früher von Jesu nichts, als dafs er seine Taufe angenommen hatte, wie viele Andere, und vielleicht einige Zeit im Kreise seiner Schüler gewandelt; erst nach des Täufers Gefangennehmung that sich Jesus als Lehrer und Wunderthäter hervor. Das hörte Johannes, und nun entstand in ihm, wie er ja die Nähe des Messiasreichs verkündigt hatte, die hoffnungsvolle Vermuthung, ob nicht vielleicht dieser Jesus es sein möchte, durch welchen sich die Idee des Himmelreichs verwirklichen solle. So aufgefafst, schliefst diese Sendung des Täufers seine früheren Zeugnisse für Jesum geradezu aus: hat er früher so gesprochen, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn dieses, dann jenes nicht. Daher für uns die Aufgabe, die beiden widersprechenden Angaben zu vergleichen, um zu sehen, welche mehr als die andre die Spuren der Wahrheit oder Unwahrheit an sich trägt.

Die bestimmtesten Ausdrücke der früheren Ueberzeugung des Täufers von Jesu Messianität finden sich im vierten Evangelium, und wir müssen hiebei zwei Fragen unterscheiden, einmal, ob es denkbar sei, dafs Johannes überhaupt einen solchen Begriff vom Messias gehabt, und zweitens, ob es wahrscheinlich sei, dafs er denselben in der Person Jesu verwirklicht geglaubt habe.

Was das Erstere betrifft, so hat der Messiasbegriff des Täufers nach dem vierten Evangelium die Merkmale des sühnenden Leidens und einer vorweltlichen, himmlischen Existenz. Zwar hat man versucht, die Ausdrücke, mit welchen er 1, 29 und 36. seine Schüler auf Jesum hinweist, so zu deuten, dafs der Begriff eines versühnenden Leidens wegfiele, Jesus mit einem Lamme nur seiner Sanftmuth und Duldsamkeit wegen verglichen, dafs *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τῦ κόσμυ* entweder von einem geduldigen Ertragen der Bosheit der Welt, oder von einem Versuche, die Sünde der Welt bessernd hinwegzuräumen, verstanden, und in dem Ausspruch des Täufers der Sinn gefun-

den würde, wie rührend es sei, dafs dieser sanfte und weiche Jesus sich einem so harten und schweren Geschäfte unterzogen habe [11]). Allein die besten Exegeten haben gezeigt, dafs, wenn zwar *αἴρειν* für sich in der bezeichneten Weise gefafst werden könnte, doch *ἀμνὸς*, nicht blofs mit dem Artikel, sondern überdiefs noch mit dem Beisatze: *τῦ θεῦ*, nicht ein Lamm überhaupt, sondern ein bestimmtes heiliges Lamm bezeichnen mufs, wobei dann, wenn es der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge auf das Lamm Jes. 53, 7. sich bezieht, auch das *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* nur aus demjenigen erklärt werden kann, was dort von dem mit einem Lamm verglichenen Knecht Gottes gesagt ist, dafs er *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται* (V. 4, LXX.); wonach es also ein stellvertretendes Leiden bezeichnen müfste [12]). Dafs nun der Täufer diese Prophetenstelle auf den Messias bezogen, diesen mithin als einen leidenden sich gedacht habe, diefs eben hat man neuerlich mehr als zweifelhaft gefunden [13]). Denn der gangbaren Meinung wenigstens war eine solche Ansicht vom Messias so fremd, dafs die Jünger Jesu während der ganzen Zeit ihres Umgangs mit ihm sich in dieselbe nicht finden konnten, und nach seinem wirklich erfolgten Tode völlig an ihm, als Messias, irre wurden (Luc. 24, 20. ff.). Wie sollte nun der Täufer, welcher der durch die evangelischen Nachrichten über sein unfreies Ascetenleben bestätigten Erklärung Jesu (Matth. **11, 11.**)

11) Gabler, meletem. in loc. Joh. 1, 29, in s. Opusc. acad. S. 514 ff. Paulus, Leben Jesu, 2, a, die Uebersetzung d. St., und Comm. zum Ev. Joh. z. d. St.

12) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. S. 77 ff. Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 347 ff. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 693, Anm.

13) Gabler und Paulus a. d. a. OO. Auch de Wette a. a. O. S. 75 ff. 80 ff.

zufolge tief unter den Bürgern des Himmelreichs stand, zu welchen doch auch damals schon die Jünger gehörten, — wie sollte dieser entfernter Stehende lange vor dem Leiden Jesu zu einer Einsicht in dessen Nothwendigkeit für den Messias gekommen sein, zu welcher den zunächst Stehenden nur der Erfolg verholfen hat? oder wie sollte, wenn Johannes wirklich diese Einsicht hatte und gegen seine Jünger aussprach, dieselbe nicht durch diejenigen, welche aus seiner Schule in die Gesellschaft Jesu übergiengen, auch in der letzteren Eingang gefunden, und überhaupt durch das Ansehen, welches der Täufer genoſs, auch im gröſseren Publicum den Anstoſs, welchen man am Tode Jesu nahm, gemildert haben [14])? Zudem, sehen wir die ausserjohanneischen Nachrichten vom Täufer alle durch: nirgends finden wir, daſs er dergleichen Ansichten über das Schicksal des Messias geäuſsert hätte, sondern, um von Josephus nichts zu sagen, sprach er den Synoptikern zufolge zwar von einem nach ihm kommenden Messias, als dessen Geschäft er jedoch lediglich die Geistestaufe und Sichtung des Volkes heraushob. Doch die Möglichkeit bleibt immer offen, daſs auch schon vor dem Tode Jesu ein tiefer blickender Geist, wie der Täufer, aus A. T.lichen Stellen und Vorbildern einen leidenden Messias herausgelesen, ohne daſs doch seine Schüler und Zeitgenossen seine dunkeln Andeutungen hierüber verstanden hätten.

Dieſs also möge noch nichts entscheiden, und wir wenden uns daher zu den Aeusserungen über die vorweltliche Existenz und himmlische Abkunft des Messias, mit der Frage, ob der Täufer wohl solche Ansichten gehabt haben könne? Daſs aus den Worten Joh. 1, 15. 27. 30: *ὁ ὀπίσω μȣ ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μȣ γέγονεν, ὅτι πρῶτός μȣ ἦν* nur dogmatische Willkühr den Präexistenzbegriff ver-

14) de Wette, a. a. O. S. 76.

bannen könne, zeigt der blofse Anblick von Erklärungen, wie die PAULUS'sche: der in der Zeitfolge nach mir Gekommene ist doch vor meinen Augen (ἔμπροσθέν μȣ) so geworden, dafs er (ὅτι = ὥςε, Grund = Folge!) dem Range und der Sache nach der erste zu heifsen verdient [15]. Mit überwiegenden Gründen haben sich vorurtheilsfreiere Ausleger dahin erklärt, es werde hier dafür, dafs der in der Zeitfolge nach Johannes erschienene Jesus doch der Würde nach ihm voranstehe (ἔμπροσθεν), seine Präexistenz vor dem Täufer (πρῶτός μȣ ἦν) als Grund angegeben [16]. Offenbar also haben wir hier das johanneische Dogma von der ewigen Präexistenz des λόγος, wie es freilich dem Verfasser des Evangeliums präsent war, zumal er eben von seinem Prologe herkam: ob aber auch dem Täufer? das ist eine andre Frage. So viel giebt der neueste Ausleger des vierten Evangeliums zu, dafs der Sinn, in welchem der Evangelist das πρῶτός μȣ nimmt, dem Täufer auf seinem Standpunkte ziemlich fern und fremd gewesen sein möge. Doch nur insofern, meint er, als der Täufer nicht wie der Evangelist den Begriff des λόγος mit jenen Worten verbunden, sondern mehr auf populär jüdische Weise an die Präexistenz des Messias, als Subjects der A. T.lichen Theophanieen u. s. w. gedacht habe [17]. Von dieser jüdischen Ansicht finden sich allerdings auch ausser den Schriften des vierten Evangeliums noch Spuren bei Paulus (z. B. 1. Kor. 10, 4. Kol. 1, 15. f.) und den Rabbinen [18], und wenn sie auch ursprünglich alexandrinisch gewesen wäre, was BRETSCHNEIDER

15) PAULUS, Leben Jesu, 2, a, die Uebers. S. 29. 31.

16) THOLUCK, Comm. zum Ev. Johannis, 2te Ausg. S. 49 f. LÜCKE, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 311 ff.

17) LÜCKE, a. a. O.

18) s. BERTHOLDT, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, §§. 23—25.

gegen unsre Stelle geltend macht[19]): so fragt sich, ob nicht auch schon vor Christi Zeit die alexandrinisch-jüdische Theologie auf die Ansichten des Mutterlandes von Einflufs war?[20]). Also auch diese Aussprüche entscheiden für sich noch nichts; ob es gleich bedenklich zu werden anfängt, dem Täufer, der sonst nur dafür bekannt ist, die praktische Seite an der Idee des Messiasreichs hervorgekehrt zu haben, von dem einzigen vierten Evangelisten zwei Begriffe, welche in jener Zeit ohne Zweifel nur der tiefsten messianischen Speculation angehörten, zugeschrieben zu sehen, und zwar in solcher Weise, dafs jedenfalls die Form, in welcher er sie ausdrückt, zu johanneisch ist, um nicht auf Rechnung dieses Evangelisten geschrieben werden zu müssen.

Zu einem bestimmteren Resultate gelangen wir, wenn wir noch die Stelle Joh. 3, 27—36. in Betracht ziehen, wo der Täufer auf die Klage einiger Jünger über den Abbruch, den Jesu Taufe der ihrigen thue, auf eine Weise antwortet, welche alle Ausleger in Verlegenheit setzt. Nachdem er sich nämlich darüber erklärt hatte, wie es in ihrer beiderseitigen Bestimmung, über welche er nicht hinauszuschreiten verlange, begründet sei, dafs er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, fährt er von V. 31. an in Formeln fort, welche ganz dieselben sind mit denjenigen, in welchen sonst der vierte Evangelist Jesum selbst von sich reden läfst, oder seine eigenen Gedanken über Jesum ausdrückt; namentlich, wie auch der neueste Ausleger zugesteht[21]), erscheint diese Rede des Johannes als Nachhall der vorausgegangenen Unterredung Jesu mit

19) Probabilia S. 41.

20) s. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 2. Thl. von S. 280 an.

21) Lücke, a. a. O. S. 500.

Nikodemus[22]). Die Ausdrücke dieser dem Täufer geliehenen Rede sind specifisch johanneisch, wie *σφραγίζω*, *μαρτυρία*, der Gegensatz von *ἄνωθεν* und *ἐκ τῆς γῆς*, die Phrasis: *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον*, und es fragt sich: ist es wahrscheinlicher, daſs sowohl der Evangelist als auch Jesus, dem er sie so oft in den Mund legt, sie von dem Täufer geborgt haben, oder umgekehrt, daſs sie der Evangelist, ich will für jetzt nur sagen dem Täufer, geliehen habe? Dieſs muſs sich durch das Andere entscheiden, daſs nämlich auch die Ideen, welche hier der Täufer ausspricht, ganz dem Boden des Christenthums, und zwar wieder speciell des johanneischen angehören. Eben jener Gegensatz von *ἄνω* und *ἐκ τῆς γῆς*, die Bezeichnung Jesu als des *ἄνωθεν ἐρχόμενος*, als dessen, *ὃν ἀπέςειλεν ὁ θεὸς*, welcher daher *τὰ ῥήματα τȣ̃ θεȣ̃ λαλεῖ*, das Verhältniſs Jesu zu Gott und des *υἱὸς*, welchen *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ*, — was soll denn noch eigenthümlich christlich und johanneisch sein, wenn es diese Ideen nicht sind? und diese sollte der Täufer Johannes schon gehabt haben? welcher

22) Man vergleiche besonders:

Joh. 3, 11 (Jesus zu Nikodemus): *ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλȣ̃μεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυρȣ̃μεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν ȣ̓ λαμβάνετε.*

V. 18: *ὁ πιςεύων εἰς αὐτὸν ȣ̓ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιςεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίςευκεν εἰς τὸ ὄνομα τȣ̃ μονογενȣ̃ς υἱȣ̃ τȣ̃ θεȣ̃.*

Joh. 3, 32 (der Täufer): *καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤκȣσε, τȣ̃το μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτȣ̃ ȣ̓δεὶς λαμβάνει.*

V. 36: *ὁ πιςεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ ȣ̓κ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ᾽ ἡ ὀργὴ τȣ̃ θεȣ̃ μένει ἐπ᾽ αὐτόν.*

Vergl. aus der Rede des Täufers noch V. 31. mit Joh. 3, 6. 12 f. 8, 23; V. 32. mit 8, 26; V. 33. mit 6, 27; V. 34. mit 12, 49. 50; V. 35. mit 5, 22. 27. 10, 28 f. 17, 2.

Christianismus ante Christum! Und dann, nach Olshausen's [23]) richtiger Bemerkung, wie schickt es sich für den Täufer, der doch, auch nach dem vierten Evangelium, von Jesus geschieden blieb, von dem Segen eines gläubigen Anschliefsens an Jesum zu reden (V. 33. und 36.)?

Soviel demnach ist gewifs und auch von der Mehrzahl neuerer Ausleger anerkannt: die Worte V. 31—36. kann der Täufer nicht gesprochen haben. Folglich, schlofsen nun aber die Theologen, kann auch der Evangelist sie ihm nicht in den Mund gelegt haben, sondern von dem bezeichneten Verse an nimmt dieser selbst das Wort [24]). Diefs klingt annehmlich, wenn man uns nur die Frage nachweist, durch welche der Evangelist seinen eignen Zusatz von der Rede des Täufers gesondert hat. Allein eine solche sucht man vergeblich. Zwar spricht der von V. 31. an Redende, wo er den Täufer bezeichnen will, nicht mehr, wie noch V. 30., in der ersten Person, sondern in der dritten; allein der Täufer wird hier nicht mehr geradezu und individuell, sondern nur mit einer ganzen Klasse zusammen bezeichnet, wo er also, auch wenn er selbst der Redende war, die dritte Person wählen mufste. Nirgends also findet sich eine Gränzscheide, und ganz unmerklich gleitet die Rede aus denjenigen Passagen, welche der Täufer etwa noch gesprochen haben könnte, in diejenigen hinüber, welche ihm schlechthin unangemessen sind; namentlich wird auch nach V. 30. von Jesu im Präsens zu reden fortgefahren, wie der Evangelist nur den Täufer zu Jesu Lebzeiten sprechen lassen konnte, nicht aber selbst in eigner Person nach Jesu Tode so schreiben; wie er denn, wo er eigne Reflexionen über Jesum vorbringt, sich des Prä-

23) Bibl. Comm. 2, S. 105. (zweite Ausg.)

24) Paulus, Olshausen, z. d. St.

teritums zu bedienen pflegt[25]). Grammatisch betrachtet also spricht von V. 31. an der Täufer fort, und doch kann er, historisch erwogen, das Folgende nicht gesprochen haben; ein Widerspruch, welcher freilich dann unauflöslich werden mufs, wenn man hinzusetzt: dogmatisch beurtheilt aber kann der Evangelist dem Täufer nichts in den Mund gelegt haben, was dieser nicht wirklich gesprochen hat. Wollen wir nun nicht den klaren Regeln der Grammatik und den feststehenden Daten der Historie um des eingebildeten Dogma's von der Inspiration willen widersprechen: so werden wir aus den gegebenen Prämissen vielmehr mit dem Verfasser der Probabilien den Schlufs ziehen, dafs folglich der Evangelist dem Täufer jene Reden mit Unrecht zuschreibe, und ihm seine eigene Christologie in den Mund lege, von welcher jener noch nichts wissen konnte. Nur nicht ebenso unumwunden sagt dasselbe das Geständnifs von Lücke[26]), dafs sich hier mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise, aber überwiegend, die Reflexion des Evangelisten mische. Denn näher verhält es sich hiemit so, dafs die Reflexion des Evangelisten zwar leicht zu erkennen und mit Händen zu greifen ist; aber von zum Grunde liegenden Gedanken des Täufers ist nichts zu spüren, wenn man nicht mit besonders gutem Willen sucht, welchen wir in diesem Stücke nicht haben mögen, weil er die Befangenheit selbst ist. — Haben wir nun aber an der zuletzt betrachteten Stelle einen Beweis, dafs es dem vierten Evangelisten nicht darauf ankam, dem Täufer Johannes messianische und andere Begriffe zu leihen, welche dieser nicht hatte: so werden wir auch im Rückblick

25) z. B. während hier, V. 32, gesagt wird: *τὴν μαρτυρίαν αὐτȣ̃ ȣ̓δεὶς λαμβάνει*, heifst es im Prolog V. 11: *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν ȣ̓ παρέλαβον.* Vergl. Lücke, a. a. O. S. 501.

26) a. a. O.

auf die früher betrachteten Stellen uns dafür entscheiden, was wir, so wahrscheinlich es war, doch bisher noch dahingestellt sein liefsen, dafs auch die dort ausgesprochenen Ideen von einem leidenden und praexistenten Messias nicht dem Täufer, sondern nur dem Evangelisten angehören.

Durch die bisherige Beantwortung der ersten wäre nun eigentlich die andere Frage, welche uns noch übrig ist, bereits mitbeantwortet; denn wenn der Täufer dergleichen Messiasbegriffe gar nicht hatte, so kann er sie auch nicht auf die Person Jesu übergetragen haben. Doch um die Evidenz des bereits gewonnenen Resultats zu verstärken, nehmen wir auch diese Untersuchung noch besonders auf. Nach dem vierten Evangelium schreibt der Täufer alle zuletzt erörterte messianische Attribute Jesu zu. That er diefs so begeistert, so öffentlich und so wiederholt, wie wir es bei Johannes lesen: so konnte er unmöglich von Jesu (Matth. **11**, **11**.) aus der *βασιλεία τῶν ȣρανῶν* ausgeschlossen, und der Kleinste in derselben ihm vorgezogen werden. Denn solche Bekenntnisse, wie dieser Täufer, wenn er Jesum den *υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃*, welcher vor ihm gewesen sei, nennt, solche geläuterte Einsichten in die messianische Oekonomie, wie wenn er Jesum als *ὁ ἀμνὸς τȣ̃ ϑεȣ̃, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ* bezeichnet, hatte selbst Petrus nicht aufzuweisen, welchen Jesus doch für sein Bekenntnifs Matth. **16**, **16**. nicht nur in das Gottesreich aufnimmt, sondern selbst zum Felsen macht, auf welchen es gegründet werden sollte. Indefs, das Unbegreifliche liegt noch weiter zurück. Als Zweck seiner Taufe giebt Johannes im vierten Evangelium an, *ἵνα φανερωϑῇ* (Jesus als Messias) *τῷ Ἰσραὴλ* (**1**, **31**.), und erkennt es als göttliche Ordnung, dafs dem zunehmenden Jesus gegenüber er abnehmen müsse (**3**, **30**.): dennoch, während bereits Jesus durch seine Jünger taufen läfst, setzt auch er seine Taufe fort (**3**, **23**.). Warum

nun aber, wenn er doch mit der Introduction Jesu die Bestimmung seiner Taufe erfüllt wufste, und nun seine Anhänger auf Jesum als den Messias verwies (1, 36 f.), fuhr er noch selbst zu taufen fort [27])? Diefs war zwecklos; den was Lücke sagt, dafs an solchen Orten wenigstens, wo Jesus nicht selbst erschien, die Taufe des Johannes noch am Platze gewesen, widerlegt er selbst durch die Bemerkung, dafs wenigstens in der Zeit, von welcher Joh. 3, 22 ff. gehandelt wird, Jesus und Johannes unfern von einander getauft haben müssen, da ja die Schüler des Johannes über den Zulauf zu Jesus eifersüchtig wurden [28]). Aber selbst zweckwidrig erscheint die Fortsetzung der Taufe von Seiten des Johannes, wenn blofs Hinweisung auf Jesus als den Messias sein Zweck war. Er hielt dadurch noch immer einen Kreis von Menschen in den Vorhallen des Messiasreiches hin, und verzögerte oder hinderte selbst ganz ihren Uebertritt zu Jesu; wie wir denn die Partei der Johannisjünger noch zu des Apostels Paulus Zeit (A.G. 18, 24 f. 19, 1 ff.), und wenn es wahr ist, was die sogenannten Zabier von sich behaupten [29]), bis auf die neuesten Zeiten fortdauren sehen. Gewifs, jene Ueberzeugung des Täufers in Bezug auf Jesum vorausgesetzt, wäre es für ihn das Natürliche gewesen, sich an diesen anzuschliefsen; nun diefs aber nicht geschah, folgern wir, so kann er auch jene Ueberzeugung nicht gehabt haben [30]).

27) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. p. 81; Ders., biblische Dogmatik, §. 209; Winer, bibl. Realwörterbuch 1, S. 692.

28) a. a. O. S. 488.

29) s. Gesenius, Probeheft der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, d. A. Zabier.

30) Bretschneider, Probab. S. 46 f.; vergl. Lücke, S. 493 f.; de Wette, Opusc. a. a. O.

Hauptsächlich aber macht der Charakter und das ganze Wesen des Täufers die Annahme unmöglich, dafs er sich zu Jesu auf den Fufs gestellt habe, welchen das vierte Evangelium angiebt. Er, der Mann aus der Wüste, der strenge Ascet, der sich von Heuschrecken und Waldhonig nährte, und auch seinen Schülern harte Fasten vorschrieb, der finstere, drohende, vom Geist des Elias beseelte Bufsprediger, — wie hätte er sich mit Jesu befreunden können, der in Allem das Widerspiel von ihm war? Gewifs mufste er sich, so gut wie seine Schüler (Matth. 9, 14.), an der liberalen Weise Jesu stofsen, und dadurch gehindert werden, in ihm den Messias anzuerkennen. Starrer ist nichts als ascetische Vorurtheile: wer, wie der Täufer, es zur Frömmigkeit rechnet, zu fasten und den Leib zu kasteien, der wird denjenigen nie als einen in göttlichen Dingen höher Stehenden anerkennen, welcher sich über jene Ascese hinwegsetzt. Ein solcher beschränkterer Standpunkt, wie ihn Johannes einnahm, wird den höheren, wie Jesus auf einem stand, niemals begreifen, während der höhere wohl den niedrigeren sich zurechtzulegen weifs; daher konnte zwar Jesus den Täufer in seiner Stelle schätzen und anerkennen, niemals aber dieser jenen so über sich stellen, wie er namentlich nach dem vierten Evangelium gethan haben soll. Besonders häufig hört man die Stellung, welche sich der johanneische Täufer 3, 30. durch die Erklärung giebt, dafs er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, als ein Beispiel der edelsten und erhabensten Resignation preisen [31]). Wir geben zu, diese Darstellung mag schön sein: aber wahr ist sie nicht. Es wäre das einzige Beispiel in der Geschichte, dafs ein welthistorischer Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüssig zu machen, die Zügel des

31) s. statt Aller Greiling, Leben Jesu von Nazaret, S. 132 f.

Theils der Geschichte, den er bis dahin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte. Es geht bei Individuen dieser Schritt nicht minder hart als bei Völkern, und diefs nicht blofs in Folge eines Fehlers, wie Egoismus und Ehrgeiz, so dafs man (aber auch dann nur aus Vorurtheil) bei einem Manne wie der Täufer eine Ausnahme statuiren zu müssen glauben könnte: sondern es hängt mit der unverschuldeten Beschränktheit zusammen, welche, wie schon bemerkt, jedem niedrigeren Standpunkt im Verhältnifs zum höheren eigen ist, und um so hartnäckiger festgehalten wird, je mehr das auf demselben stehende Individuum, wie der Täufer, von derber und schroffer Natur ist. Nur vom göttlichen Standpunkt aus und von dem eines religiös-pragmatisirenden Geschichtschreibers kann auf jene Weise gesprochen werden, und wirklich hat der vierte Evangelist in jenen Worten denselben Gedanken über das providentielle Verhältnifs Jesu und des Täufers diesem in den Mund gelegt, welchen in Bezug auf das entsprechende Verhältnifs zwischen Saul und David der Verfasser der Bücher Samuels als seine eigene Bemerkung mittheilt [32]). Wenn daher neuestens gewichtige Stimmen anerkennen, dafs in Bezug auf die Zeichnung des Täufers zwischen den Synoptikern und Johannes eine auf Rechnung des Letzteren kommende Differenz obwalte [33]): so bestimmt und verstärkt sich dieses Urtheil durch das Bisherige dahin, dafs uns der vierte Evangelist den Täufer zu einem ganz andern gemacht hat, als er bei den Synoptikern und Josephus er-

32) 2. Sam. 3, 1:
וְדָוִד הֹלֵךְ וְחָזֵק וּבֵית
שָׁאוּל הֹלְכִים וְדַלִּים׃

33) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 145 f. Winer, Realwörterbuch 1, S. 693.

scheint: aus einem praktischen Bufsprediger zu einem speculirenden Christologen; aus einer harten und unbeugsamen Natur zu einem weichen, resignirenden Charakter.

Auch die Ausmalung der Scenen zwischen Johannes und Jesus (Joh. 1, 29 ff. 35. ff.) zeigt sich theils aus freier Composition der Phantasie, theils aus verherrlichender Umbildung der synoptischen Erzählung entstanden. Was das Erstere betrifft, so wandelt nach V. 35. Jesus in der Nähe des Johannes, nach V. 29. kommt er sogar auf ihn zu: dennoch ist beidemale von einem Zusammentreffen beider nicht die Rede. Sollte Jesus wirklich dem Zusammenkommen mit dem Täufer ausgewichen sein, etwa um, nach Lampe's Vermuthung, den Schein eines abgeredeten Handels zu vermeiden? Allein diefs ist aus ziemlich modernen Reflexionen heraus gesprochen, welche der Zeit und den Verhältnissen Jesu fremd waren. Oder hat nur der Erzähler das zwischen Jesus und Johannes nach ihrem Zusammentreffen Vorgefallene zufällig oder absichtlich weggelassen? Allein gerade hievon mufste er besonders Interessantes zu erzählen haben; so dafs, wie auch Lücke zugesteht [34]), sein Stillschweigan räthselhaft erscheint. Auf unsrem Standpunkte löst sich das Räthsel. Der Täufer hatte, nach der Ansicht des Evangelisten, auf Jesum als den Messias hingewiesen. Diefs sinnlich, als ein Hinzeigen aufgefafst, so mufste, um es möglich zu machen, Jesus vorübergehen, oder auf Johannes zukommen; dieser Zug wurde daher in die Erzählung gesetzt, der weitere aber, dafs nun beide auch vollends zusammengetroffen, wurde, weil man ihn nicht brauchte, freilich auf sehr steife Weise, weggelassen. Dafs nun aber in Folge dieses Hinzeigens des Täufers auf Jesum einige Schüler von jenem zu diesem übergehen (1, 37 ff.),

34) a. a. O. S. 380.

diefs könnte als eine Umbildung der synoptischen Erzählung von der Sendung der Johannisjünger aus dem Gefängnifs betrachtet werden. Wie nämlich nach Matth. 11, 2. und Luc. 7, 18. Johannes zwei Jünger an Jesum abordnet, mit der zweifelnden Frage, ob er der ἐρχόμενος sei? so weist er nach dem vierten Evangelium gleichfalls zwei Jünger, aber mit der bestimmten Behauptung, Jesus sei der ἀμνὸς θεȣ͂, zu diesem hin; wie jenen, nachdem sie ihres Auftrags sich entledigt, Jesus die Weisung giebt: gehet und saget dem Johannes ἃ εἴδετε καὶ ἠκȣ́σατε: so giebt er diesen, als sie ihn um seinen Aufenthaltsort gefragt, die Antwort: ἔρχεσθε καὶ ἴδετε, — während aber nach den Synoptikern die zwei ausgesendeten Jünger zu Johannes zurückkehren, schliefsen sie sich im vierten Evangelium bleibend an Jesum an.

So undenkbar es nach dem Bisherigen ist, dafs der Täufer jemals Jesum persönlich für den Messias gehalten und erklärt haben sollte: so leicht ist hingegen nachzuweisen, wie jene Vorstellung sich auf ungeschichtliche Weise bilden konnte. Nach A.G. 19, 4. erklärt der Apostel Paulus, was in der Geschichte hinlänglich begründet scheint, dafs Johannes εἰς τὸν ἐρχόμενον getauft habe, und dieser kommende Messias, auf welchen er hingewiesen, setzt Paulus hinzu, sei eben Jesus gewesen (τȣτέςιν εἰς χριςὸν Ἰησȣ͂ν). Diefs war eine Deutung der Worte des Täufers aus dem Erfolge, da als den durch Johannes vorausverkündigten Messias sich bei einer grofsen Zahl seiner Volksgenossen Jesus bewährt hatte. Wie nahe aber lag von hier aus die Meinung, als ob der Täufer selbst schon unter dem ἐρχόμενος die Person Jesu verstanden, selbst schon jenes τȣτέςιν κ. τ. λ. gedacht hätte; eine Ansicht, welche, so unhistorisch sie ist, doch für die ältesten Christen um so einladender sein mufste, je erwünschter es war, durch die in der damaligen jüdischen Welt vielgeltende Auctorität des Täufers

das Ansehen Jesu zu stützen [35]. Dazu kam noch ein im A. T. gelegener Grund. Der Ahnherr des Messias, David, hatte in der althebräischen Sage gleichfalls eine Art von Vorläufer, in der Person des Samuel, der ihn im Auftrage Jehova's zum Könige über Israël salbte (1 Sam. 16.), und auch in der Folge im Verhältnifs der Anerkennung zu ihm blieb. Mufste demnach auch der Messias selbst einen Vorläufer haben, welcher übrigens aus der Weissagung des Malachias näher als ein zweiter Elias bestimmt wurde, und war geschichtlich im Zeitalter Jesu Johannes gegeben, dessen Taufe leicht als Weihe an die Stelle der Salbung gesetzt werden konnte: so lag es doch wohl nahe genug, das Verhältnifs des

35) Auch darüber, warum gerade der vierte Evangelist so besonders geschäftig ist, den Täufer zu Jesu in ein günstigeres Verhältnifs zu setzen, als sich geschichtlich denken läfst, bietet uns die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte vielleicht einigen Aufschlufs. Derselben zufolge (V. 1. ff.) fanden sich nämlich in Ephesus Leute, die nur von der johanneischen Taufe wufsten, und daher vom Apostel Paulus noch einmal, auf Jesum, getauft wurden. Nun ist aber einer alten Ueberlieferung zufolge das vierte Evangelium in Ephesus geschrieben (Irenaeus adv. haer. 3, 1.). Nehmen wir diese an, wie sie denn in dem Allgemeinen, dafs sie eine griechische Localität für die Abfassung dieses Evangeliums angiebt, in jedem Falle Recht hat, und setzen wir jener Andeutung der Apostelgeschichte zufolge Ephesus als den Sitz einer Anzahl von Anhängern des Täufers, welche dann Paulus schwerlich alle bekehrt haben wird, voraus: so würde sich aus dem Bestreben, diese zu Jesu herüberzuziehen, das auffallende Gewicht erklären, welches das vierte Evangelium auf die μαρτυρία Ἰωάννȣ legt. Sehr richtig hat diefs schon STORR bemerkt und ausgeführt, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, S. 5 ff. 24 f. Vgl. auch HUG, Einleitung in das N. T. 2, S. 190 f. 3te Ausg.

Täufers zu Jesu insbesondere nach der Analogie des Verhältnisses zwischen Samuel und David auszubilden.

Welche von beiden unverträglichen Angaben über das Verhältnifs des Täufers zu Jesu als die unhistorische aufzugeben sei, diese Frage hätten wir zwar mit ziemlicher Sicherheit durch den allgemeinen Kanon entscheiden können, dafs, wo in Erzählungen, welche die Tendenz haben, eine Person oder Sache zu verherrlichen, eine Tendenz, welche sich uns in den evangelischen Berichten fast auf jedem Schritte gezeigt hat, zwei widerstreitende Nachrichten sich finden, jedesmal diejenige, welche diesem Zwecke am meisten entspricht, die am wenigsten historische ist, weil, wenn ihr zufolge der ursprüngliche Thatbestand so herrlich gewesen wäre, die Entstehung jener andern minder glänzenden Darstellung sich nicht begreifen liefse; wie hier, wenn in der That Johannes Jesum so frühe schon anerkannte, unerklärlich ist, wie man dazu kommen konnte, eine Erzählung auszubilden, welcher zufolge er noch sehr spät über Jesum im Ungewissen gewesen wäre. Nun wir aber durch Prüfung der johanneischen Nachrichten in ihren einzelnen Zügen zu der Einsicht gelangt sind, dafs sie sich selbst widersprechen und sich in sich selber auflösen: so wird dieses unabhängig von jenem Kanon gefundene Resultat demselben zur Bestätigung dienen.

Indessen, was sich uns bis jetzt ergeben hat, ist nur das Negative, dafs Alles, was auf jene frühzeitige Anerkennung der Messianität Jesu von Seiten des Täufers Beziehung hat, keinen Anspruch darauf machen kann, als historisch festgehalten zu werden: über das Positive wissen wir damit noch nichts, ob nun statt dessen die späte Botschaft aus dem Gefängnifs als das zum Grunde liegende Wahre anzusehen sei, und wir müssen daher auch diese Seite für sich einer Prüfung unterwerfen. Hier nun soll, was oben gegen die Wahrscheinlichkeit

einer so frühen und bestimmten Ueberzeugung des Täufers geltend gemacht worden ist, nicht auch auf eine solche, später in ihm aufgestiegene, bloſse Vermuthung, ob nicht vielleicht Jesus der Messias sein möchte, ausgedehnt werden, und es bleibe somit der eigentliche Inhalt der Erzählung unangefochten. Dagegen ist die Form der Sache, daſs der Täufer ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Nachricht von dem Treiben Jesu erhält, aus demselben Locale seine Jünger an Jesum abordnet, und diese ihm, wie vorauszusetzen ist, in das Gefängniſs Antwort bringen, nicht ohne einige Bedenklichkeit. Nach Josephus [36]) war Furcht vor Unruhen die Ursache, warum Herodes den Täufer verhaften lieſs; sollte dieſs aber auch bloſs Mitursache gewesen sein neben dem, was die Evangelien angeben: so ist doch schwer zu glauben, daſs zu einem Manne, der mit deſswegen gefangen gesetzt war, um durch Entfernung desselben von seinem Anhang Unruhen unter diesem zu verhüten, seine Schüler freien Zutritt behalten haben; obwohl freilich die Unmöglichkeit, daſs ni ' t vielleicht einzelne durch besondre Gunst der Umstände zugelassen worden seien, sich nicht beweisen läſst [37]). Nun findet sich die Angabe, daſs die Sendung aus dem δεσμωτήριον erfolgt sei, nur bei Matthäus: Lukas, der sie auch erzählt, erwähnt von einem Gefängniſs nichts. Man könnte daher mit Schleiermacher die Darstellung des Lukas in diesem Stücke für die wahre, und das δεσμωτήριον bei Matthäus für einen unhistorischen Zusatz halten. Allein der genannte Kritiker selbst hat an den müssigen und zum Theil selbst Miſsverstand verrathenden Zusätzen, welche die Erzählung des Lukas (7, 20. 21. 29. 30.) enthält, sehr überzeugend nachgewiesen, daſs Matthäus diese Erzählung in der ursprünglichen, Lukas

36) Antiq. 18, 5, 2.

37) Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

in einer überarbeiteten Form gebe [38]). Hiebei wäre es sonderbar, wenn sich in jenem Einen Punkte das Verhältnifs umgekehrt und Matthäus das ursprünglich fehlende δεσμωτήριον von dem Seinigen hinzugesetzt hätte: weit natürlicher ist es, anzunehmen, dafs Lukas, der im ganzen Abschnitt als Ueberarbeiter erscheint, die ursprünglich angemerkte Kerkerlocalität verwischt habe.

Die Frage, was den Lukas hiezu veranlassen konnte, führt auf die verschiedenen Zeitpunkte, in welche die verschiedenen Evangelien die Verhaftung des Täufers fallen lassen. Matthäus, dem sich Markus anschliefst, setzt sie vor den öffentlichen Auftritt Jesu in Galiläa, indem er durch dieselbe Jesu Rückkehr in diese Provinz motivirt (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14.); Lukas weist der Gefangennehmung des Täufers keine bestimmte chronologische Stelle an (s. 3, 19 f.), doch scheint sie nach ihm, da er ja bei der Sendung der beiden Jünger nichts vom Gefängnifs bemerkt, erst später eingetreten zu sein; Johannes aber erklärt noch nach Jesu erstem Messiaspascha ausdrücklich: οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (3, 24.). Fragt es sich: wer hat hier Recht? so befindet sich in der Darstellung des ersten Evangelisten etwas, das manche Erklärer geneigt gemacht hat, sie ohne Weiteres gegen die der beiden letzten aufzugeben. Dafs nämlich Jesus auf die Kunde von des Täufers Gefangennehmung durch Herodes Antipas nach Galiläa, also gerade in das Gebiet dieses Fürsten sich seiner Sicherheit wegen zurückgezogen haben sollte, ist, wie Schneckenburger mit Recht behauptet [39]), undenkbar, da er ja gerade hier am wenigsten vor einem ähnlichen Schicksale sicher war. Allein selbst wenn man für das

38) Ebendas. S. 106 f.

39) Ueber den Ursprung u. s. w. S. 79. Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 178.

ἀνεχώρησεν nicht ohne den Nebenbegriff der gesuchten Sicherheit abkommen zu können glaubt: so fragt sich doch immer noch, ob nicht, unerachtet der irrigen Motivirung doch das Datum selbst sich festhalten lasse? Matthäus und Markus knüpfen an diese nach des Täufers Verhaftung erfolgte Reise Jesu nach Galiläa die Anfänge seiner öffentlichen Wirksamkeit, und dafs diese erst nach des Täufers Wegnahme und aus Veranlassung derselben begonnen habe, diefs Wesentliche möchte ich ihnen gerne glauben. Denn wenn es an und für sich schon das Natürlichste ist, dafs der Abgang des Täufers Jesum bewog, an seiner Statt die Predigt des μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ὀρανῶν fortzusetzen: so spricht auch unser oben aufgestellter Kanon ganz für den Matthäus. Denn fragt man: was konnte eher die verherrlichende Sage ohne historischen Grund erdichten, dafs Johannes schon vor Jesu Auftritt abgetreten sei, oder dafs er noch einige Zeit lang mit ihm zusammengewirkt habe? so wird man nicht anders sagen können, als: das Letztere. Tritt nämlich derjenige, welchem der Held einer Erzählung überlegen ist, schon vor dessen Auftritt vom Schauplatz ab: so geht die beste Gelegenheit verloren, den Helden seine Uebermacht beweisen zu lassen, welche nur dann in ihrem vollen Glanze sich zeigen kann, wenn die Erzählung der aufgehenden Sonne gegenüber den schwindenden Mond noch über dem Horizonte stehen, und allmählig immer mehr erbleichen läfst. Gerade das Letztere nun findet bei Johannes und auch schon bei Lukas statt: das Erstere aber bei Matthäus und Markus, indem diese beiden den Täufer schon vor dem Eintritt Jesu in die Schranken vom Schauplatz wegräumen, jene aber denselben gleichsam in offenem Felde noch sich an Jesum ergeben lassen, wovon, als das minder Verherrlichende, das Erstere die historische Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Also um die Zeit, in welche die Sendung der zwei Jünger gefallen sein müfste, war der Täufer bereits verhaftet, und für diesen Fall war schon oben gesagt, dafs er schwerlich auf diese Weise Botschaft aussenden und erhalten konnte. Wohl aber konnte die Sage sich veranlafst finden, eine solche Botschaft zu erdichten, um den Täufer nicht ohne eine wenigstens werdende Anerkennung der Messianität Jesu scheiden zu lassen; so dafs mithin von den beiden unverträglichen Darstellungen wahrscheinlich weder die eine noch die andere als historisch anzusehen ist.

§. 46.

Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen angeblicher Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältnifs beider Männer.

Auf den Johannes, als Vorbereiter des durch Jesum gestifteten Messiasreichs, wenden die Evangelien mehrere A. T.liche Stellen an. Der Aufenthalt des Bufspredigers in der Wüste, seine wegbereitende Thätigkeit für den Messias, mufste an die jesaianische Stelle erinnern (40, 3 ff. LXX): *φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίῳ κ. τ. λ.* In den drei ersten Evangelien ist es der Referent, welcher diese Stelle auf den Täufer anwendet (Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4 ff.), und es liefse sich ganz wohl denken, dafs diefs erst spätere, christliche Application wäre: doch steht auch dem nicht zu viel entgegen, dafs dem vierten Evangelium zufolge der Täufer selbst seine Bestimmung durch jene prophetischen Worte bezeichnet hätte (1, 23.). Ausser der dem Markus (1, 2.) eigenthümlichen Anwendung der Stelle aus Malachia (3, 1.) von dem von Jehova vorausgesendeten Engel, wird in Gemäfsheit einer andern Stelle desselben Propheten [1]) dem

1) 3, 23 f. (4, 4 f. LXX): *Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστελῶ ὑμῖν Ἠλίαν τὸν*

Täufer namentlich eine Beziehung zu Elias gegeben. Dafs Johannes, ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίȣ auf Besserung des Volks hinwirkend, dem in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Κύριος vorangehen werde, war nach Luc. 1, 17. schon vor seiner Geburt vorhergesagt. Bei Johannes (1, 21.) lehnt der Täufer auf die Frage der Abgesandten des Synedriums, ob er Elias sei? diese Würde ab, nach der gewöhnlichen Erklärung freilich nur in dem Sinne, dafs er nicht der rohen Volksvorstellung gemäfs der leibhaftig wiedergekommene alte Seher sei, wogegen er das, was die Synoptiker von ihm sagen, ein Mann im Geiste des Elias zu sein, dieser Deutung zufolge selbst auch eingeräumt haben würde; indessen scheint es doch, wenn der vierte Evangelist mit der Vorstellung vom Täufer als andrem Elias vertraut gewesen wäre, so würde er ihm nicht auf die angegebene Frage ein so unumwundenes Nein in den Mund gelegt haben.

Diese dem vierten Evangelium eigenthümliche Scene, dafs Johannes den Eliastitel nebst mehreren andern ausgeschlagen haben soll, verlangt noch eine genauere Betrachtung, und zwar mufs sie mit einer Erzählung des Lukas (3, 15 ff.) verglichen werden, mit welcher sie auffallende Aehnlichkeit hat. Wie bei Lukas das um den Täufer versammelte Volk auf den Gedanken kommt, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριςός; so fragen ihn bei Johannes Deputirte des Synedriums [2]): σὺ τίς εἶ; was, nach der Antwort des Täufers zu schliefsen, den Sinn haben mufs: bist du, wie man von dir glaubt, der Messias [3])? Nach

Θεσβίτην, πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν Κυρίȣ τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. ὃς ἀποκαταςήσει καρδίαν κ. τ. λ.

2) So wird der Ausdruck οἱ Ἰȣδαῖοι in unsrer Stelle von den erfahrensten Exegeten gedeutet. Vergl. Paulus, Lücke, Tholuck z. d. St.

3) Lücke, a. a. O. S. 327.

Lukas antwortet Johannes: *ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ*, — nach Johannes erwiedert er gleichfalls: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε — οὗ ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος*, womit bei Johannes noch die ihm eigenthümlichen Aussprüche über Jesu Präexistenz verbunden sind, statt deren Lukas eine Erwähnung der messianischen Geistestaufe hat, welche Johannes erst bei einer späteren Gelegenheit (V. 33.) nachholt. Wie aber Lukas diese ganze Scene in der Absicht und mit der Bedeutung einrückt, die Messianität Jesu auch dadurch zu begründen, dafs der Täufer sie von sich abgelehnt und auf einen nach ihm Kommenden übergetragen habe, so hat sie, nur mit noch stärkerem Gewicht, dieselbe Bedeutung auch bei Johannes. Liegt nun den beiden so verwandten Erzählungen schwerlich mehr als Ein Vorfall zum Grunde [4]), so fragt sich, welche ihn getreuer wiedergiebt? Hier ist in der Darstellung des Lukas keine innere Unwahrscheinlichkeit, vielmehr läfst sich leicht denken, wie das um den Täufer geschaarte Volk den Mann, der die Annäherung des Messiasreichs verkündigte und mit Beziehung auf dasselbe taufte, in begeisterten Augenblicken für den Messias selber halten mochte. Dafs dagegen die Synedristen aus Jerusalem zu Johannes an den Jordan geschickt haben sollten, um ihn so, wie der Evangelist erzählt, fragen zu lassen, ob er der Messias sei, kann schon nicht ebenso natürlich erscheinen.

4) Auch Lücke gesteht (S. 339 seines Comm.) zu, die Ansicht von der Identität beider Relationen habe vielen Schein für sich; dafs er selbst (S. 342.) sich für die Verschiedenheit erklärt, hat seinen Grund nur in dem eingestandenen Wunsche, beide evangelische Erzählungen in ihrem Werthe zu erhalten.

Der Zweck ihrer Frage könnte nur der gewesen sein, so, wie sie später auch bei Jesus thaten (Matth. 21, 23 ff.), des Johannes Befugnifs zur Taufe zu untersuchen, wie auch aus V. 25. hervorgeht. Und zwar konnten sie hiebei nach der feindseligen Stellung, welche sich der Täufer zu den Secten der Pharisäer und Sadducäer, denen die Synedristen angehörten, gegeben hatte (Matth. 3, 7.), keine andre als die Voraussetzung haben, dafs er nicht der Messias und kein Prophet sei, also auch keine Befugnifs habe, ein *βάπτισμα* vorzunehmen. Dann aber konnten sie unmöglich so fragen, wie das vierte Evangelium sie fragen läfst. In der angeführten Stelle des ersten Evangeliums fragen sie Jesum in der gleichen Voraussetzung, dafs er keine prophetische Befugnifs habe, ganz angemessen: *ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς*; bei Johannes aber fragen sie den Täufer gerade, wie wenn sie voraussetzten, er sei der Messias, und als er, zu ihrem Befremden, wie es scheint, dieses verneint hat, präsentiren sie ihm nacheinander noch die Würden des Elias und eines andern prophetischen Vorläufers, wie wenn sie angelegentlich wünschten, er möchte sich doch einen dieser Titel gefallen lassen. So werden nicht ausforschende Gegner einem Manne, dem sie übel wollen, die höchsten Würden aufdringen, sondern nur ein Erzähler kann diefs so darstellen, welcher die Bescheidenheit jenes Mannes und seine Unterordnung unter Jesum dadurch hervorheben will, dafs er ihn alle jene glänzenden Titel ausschlagen läfst: natürlich, soll er sie ausschlagen können, so müssen sie ihm aufgedrungen worden sein; in der Wirklichkeit aber kann so etwas blofs von Wohlwollenden geschehen, wie Lukas richtig dem Volke, das dem Täufer anhieng, die Vermuthung seiner Messianität leiht.

Warum schrieb nun der vierte Evangelist nicht gleichfalls dem Volke jene Fragen zu, in dessen Mund sie mit leichter Abänderung so gut gepafst hätten? Joh. 5, 33.

beruft sich Jesus den ungläubigen Ἰουδαίοις in Jerusalem gegenüber auf ihre Sendung zu dem Täufer und auf das wahrhaftige Zeugnifs, welches dieser damals abgelegt habe. Hatte Johannes nur vor dem gemeinen Volke jene Aussprüche über sein Verhältnifs zu Jesu gethan, so war eine solche Berufung nicht möglich, sondern, sollte Jesus seinen Feinden gegenüber auf das Zeugnifs des Johannes sich berufen können, so mufste dieses vor den Feinden abgelegt worden sein; sollte die Aussage des Täufers gleichsam diplomatische Gültigkeit haben, so mufste sie auf die officielle Anfrage einer obrigkeitlichen Deputation erfolgt sein. Dieser Umwandlung scheint die oben erwähnte Erzählung aus der synoptischen Tradition zu Hülfe gekommen zu sein, welcher zufolge die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum fragen, mit welcher Befugnifs er dergleichen (wie die Vertreibung der Käufer und Verkäufer) thue? Hier beruft sich Jesus auch auf Johannes, indem er ihr Urtheil über dessen Befugnifs zu erfahren begehrt, freilich nur in der negativen Absicht, um ihnen für weiteres Inquiriren nach seiner Befugnifs den Mund zu stopfen (Matth. 21, 23. ff. parall.); wie leicht aber konnte dieser Berufung die positive Wendung gegeben, und statt des Arguments: wisset ihr nicht, was Johannes für eine Vollmacht hatte, so brauchet ihr auch nicht zu wissen, woher die meinige sich schreibt, — das andre gesetzt werden: da ihr wisset, was Johannes über mich ausgesagt hat, so müsset ihr auch wissen, welche Vollmacht und Würde mir zukommt; wobei dann, was ursprünglich eine Anfrage an Jesum war, sich in eine Botschaft an den Täufer verwandelte [5]).

5) Ob auch der Vorgang mit den bei Johannes sich beklagenden Jüngern (Joh. 3, 25 ff.) eine Umbildung der entsprechenden Scene Matth. 9, 14 f. sei, wie Bretschneider, Probab. S. 66 ff. nachzuweisen sucht, bleibe dahingestellt.

Was Jesus seinerseits über den Johannes urtheilte, findet sich bei den Synoptikern an zwei Orte vertheilt, indem hier Jesus theils nach dem Abgang der Boten des Johannes sich zu einer Erklärung über diesen veranlafst sieht (Matth. 11, 7. ff. parall.), theils nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung durch eine Frage der Jünger auf ihn zu sprechen kommt (Matth. 17, 12. f. par.); im vierten Evangelium spricht Jesus den Ἰȣδαίοις gegenüber, nachdem er sich, wie bemerkt, auf ihre Sendung zu Johannes berufen, ein ehrendes Urtheil über diesen aus (5, 35.). In der johanneischen Stelle nennt er den Täufer ein hellscheinendes Licht, in dessen Strahle sich das wankelmüthige Volk eine Zeit lang habe ergötzen mögen; in der zweiten synoptischen versichert er, dafs Johannes der als messianischer Vorläufer verheifsene Elias sei; in der ersten Stelle sind drei Punkte zu unterscheiden. Erstlich das Wesen und die Wirksamkeit des Johannes betreffend, wird sein strenger und fester Sinn und die Erhabenheit, welche er als messianischer Vorläufer, der mit gewaltiger Hand das Himmelreich eröffnet habe, selbst über die Propheten behaupte, gerühmt (V. 7–14.); zweitens im Verhältnifs zu Jesu und den Bürgern der *βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν* wird der Täufer zurückgestellt als derjenige, welcher, obwohl über alle Mitglieder der A. T.lichen Oekonomie erhaben, doch jedem, dem durch Jesum das neue Licht aufgegangen, nachstehe (V. 11.). Wie Jesus diefs verstanden habe, sehen wir aus dem, was V. 18. folgt, wenn wir es mit Matth. 9, 16. f. vergleichen. In der ersteren Stelle bezeichnet Jesus den Johannes als *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων*, und eben diese von Johannes in seiner Schule eingeführte Ascese gehört ihm nach der zweiten Stelle zu den *ἱματίοις* und *ἀσκοῖς παλαιοῖς*, zu welchen das Neue, was er gebracht, nicht passe. Was Andres kann es demnach sein, worin der Täufer unter den Kindern des Reiches Jesu stehen soll, als — im Zu-

sammenhang versteht sich damit, dafs er Jesum gar nicht oder nicht zweifellos als den Messias anerkannte, — der Aeusserlichkeitsgeist, welcher noch an Fasten und andern dergleichen Werken hieng, sammt der damit verbundenen düstern Ascese? und wirklich verbürgt ja nur das Hinaussein über diese den Uebertritt von der unfreien zu freier, geistiger Religiosität [6]). Was drittens das Verhältnifs der Wirksamkeit sowohl des Johannes als Jesu zu den Zeitgenossen betrifft, so wird V. 16. ff. über die gleiche Unempfänglichkeit für beide geklagt, wiewohl V. 12. bemerkt war, dafs der gewaltige Eifer einiger *βιαςαὶ* nach Anleitung des Johannes sich den Zugang zum Messiasreich erzwungen habe [7]).

Zum Schlusse ist noch eine Uebersicht des Stufengangs zu geben, in welchem an die einfachen historischen Grundzüge des Verhältnisses zwischen Johannes und Jesus allmählig immer mehr Traditionelles sich angesetzt hat. Historisch scheint dieses zu sein, dafs Jesus durch den Ruf der Taufe des Johannes angezogen, sich derselben unterwarf, und nachdem er einige Zeit vielleicht im Gefolge des Täufers gewesen und durch ihn mit der Idee des nahenden Messiasreiches vertraut geworden war, nach der Verhaftung des Johannes dessen Wirksamkeit in modificirter Weise fortsetzte, doch, auch nachdem er über ihn hinausgeschritten, niemals aufhörte, ihm aufrichtige Hochachtung zu zollen.

Das Erste nun, was sich in der christlichen Sage hieran schlofs, war diefs, dafs Johannes von Jesu noch

6) Dafs Jesus, wie Manche annehmen, den Täufer auch defswegen zurückstellte, weil dieser die neue Ordnung der Dinge nicht ohne äussere Gewalt herbeizuführen gedacht habe, ist ohne Spur in den Evangelien.

7) Eine abweichende Erklärung s. bei SCHNECKENBURGER, Beiträge, S. 48 ff.

beifällige Notiz genommen haben sollte. Während seiner öffentlichen Wirksamkeit hatte er, das wufste man, nur unbestimmt auf einen nach ihm Kommenden hingewiesen; nun sollte er aber auch noch persönlich Jesum, wenigstens vermuthungsweise, als diesen bezeichnet haben. Dazu mag, so dachte man, der Ruf von Jesu Thaten ihn bewogen haben, welcher, so stark wie er erscholl, wohl durch die Mauern seines Kerkers dringen konnte. So bildete sich die Erzählung des Matthäus von der Botschaft aus dem Gefängnifs; der erste, gleichsam noch schüchterne Versuch, den Täufer für Jesum zeugen zu lassen, welchen man, weil ein kategorisches Zeugnifs desselben für Jesum gar zu unerhört war, nur erst in eine Frage einkleidete.

Doch dieses späte und halbe Zeugnifs genügte nicht. Es war ein spätes; denn vor demselben blieb ja immer noch die Taufe, welche Jesus von Johannes angenommen und dadurch gewissermafsen sich ihm untergeordnet hatte. Daher mufste der Taufe selbst die entgegengesetzte Wendung gegeben werden (wovon unten); daher ferner jene Scenen bei Lukas, durch welche der Täufer vor seiner Geburt schon in ein dienendes Verhältnifs zu Jesu gesetzt wurde.

Aber nicht allein ein spätes Zeugnifs war jenes in der Botschaft der Jünger abgelegte, sondern auch ein blofs halbes, weil es in der Frage noch eine Ungewifsheit und in dem ὁ ἐρχόμενος eine Unbestimmtheit enthielt. Daher im vierten Evangelium keine Frage nach der Messianität Jesu mehr, sondern die heiligste Versicherung derselben; daher die bestimmtesten Aussprüche über Jesu ewige, göttliche Natur und seinen Charakter als des leidenden Messias.

Mit diesen so bestimmten Aussprüchen konnte nun freilich in einer nach Einheit strebenden Darstellung, wie die des vierten Evangeliums ist, jene zweifelnde Sendung nicht wohl zusammen bestehen, wefswegen sie in diesem

Evangelium nur in total umgewandelter Gestalt eine Stelle gefunden hat; übrigens auch mit dem, was die Synoptiker bei der Taufe Jesu und schon früher zwischen Johannes und Jesus vorfallen lassen, reimt sie sich nicht, aber in ihre loseren Compositionen nahmen diese Evangelisten neben der späteren auch noch die frühere Gestaltung der Sage auf, indem sie weniger auf die Frage des Johannes, als auf die damit in Verbindung gebrachte Rede Jesu über denselben Gewicht legen mochten [8]).

8) Nur in Form einer Anmerkung sei hier der Halbheit gedacht, mit welcher das Verhältnifs des Täufers zu Jesu auch von denjenigen, welchen über die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Ansicht von demselben ein Licht aufgegangen, doch noch immer gefafst wird. Unter diese ist Planck nicht einmal zu zählen, indem er die Berichte über dieses Verhältnifs durchaus als historisch nimmt, dann aber nicht umhin kann, einen zwischen beiden Männern abgeredeten Plan aufs Bestimmteste zu behaupten. s. dessen Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, K. 7.

Die Abhandlung eines Ungenannten hingegen in Henke's neuem Magazin 6, 3, S. 373 ff., Johannes und Jesus überschrieben, geht von dem richtigen Bewufstseyn aus, dafs die orthodoxe Vorstellung von Johannes als blofsem Vorläufer Jesu, der seine Bestimmung und Absicht nicht in sich selber, sondern einzig in dem nach ihm Gekommenen gehabt habe, unhaltbar sei, ebensowenig aber der naturalistische Verdacht, dafs zwischen beiden Männern eine vorgängige Abrede stattgefunden, irgend einen Grund für sich aufzuweisen habe. In ersterer Beziehung nun räumt der Verf. mit vieler Unbefangenheit die Meinung hinweg, als hätte Johannes bestimmt schon auf Jesum als Messias hingewiesen, und geht hierin selbst zu weit, indem er der schwer zu begründenden Vermuthung nachhängt, vielleicht habe der Täufer anfänglich sich selbst zum Messias berufen geglaubt, und durch seine Taufe für sich Partei machen wollen. Gegen die andre Vermuthung aber geht er lange nicht weit genug. Er

§. 47.

Die Hinrichtung des Täufers Johannes.

Anhangsweise nehmen wir hier gleich dasjenige mit, was uns über das tragische Ende des Täufers Johannes gemeldet wird. Nach den übereinstimmenden Berichten

giebt nämlich nicht blofs die Verwandtschaft, das ziemlich gleiche Alter und die frühe Bekanntschaft beider zu, sondern ergeht sich auch in romantischen Vorstellungen von den Weltverbesserungsplanen, welche die Jünglinge zusammen entworfen, von dem edelmüthigen Streit, in welchem sie gestanden, indem jeder den andern für würdiger gehalten habe, den Messias vorzustellen, bis endlich Johannes im Bewufstseyn seiner Unzulänglichkeit zurückgetreten, Jesus aber durch eine Naturbegebenheit bei seiner Taufe in der Ueberzeugung, der Messias zu sein, bestärkt worden sei.

Winer, unter dem Artikel Johannes in seinem bibl. Realwörterbuch, 1, S. 690 ff. hat zwar die richtige Einsicht in die unausgleichbare Differenz zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung des Täufers, so wie darüber, dafs die letztere die Farbe johanneischer Gnosis trage; aber von dem theilweise sagenhaften Charakter auch der synoptischen Berichte giebt er keine Andeutung, sondern setzt aus Lukas die Verwandtschaft und das Altersverhältnifs, aus Matthäus die frühere Bekanntschaft Beider voraus, und glaubt auch unerachtet dieses Verhältnisses die späteren in der Sendung aus dem Kerker bewiesenen Zweifel des Täufers aus seinen A. T.lichen Messiasvorstellungen begreifen zu können.

Auch Hase, §§. 52. 66. seines Lebens Jesu, findet es noch wahrscheinlich, dafs Johannes ein Blutsfreund von Jesus gewesen sei und mit ihm in einer auf höchste Achtung gegründeten Freundschaft gestanden habe, ohne übrigens vor der Taufe dessen messianische Bestimmung zu kennen. Sobald er diese erkannte, habe er sich Jesu mit erhabener Aufopferung untergeordnet.

Ich begnüge mich, diese Ansichten anzuführen, da ihre Kritik bereits in der bisherigen Ausführung gegeben ist.

der Synoptiker und des Josephus [1]) wurde er, nachdem er einige Zeit lang gefangen gesessen, auf Befehl des Herodes Antipas, Tetrarchen von Galiläa, hingerichtet, und zwar nach den N. T.lichen Nachrichten enthauptet (Matth. 14, 3. ff. Marc. 6, 17. ff. Luc. 9, 9.).

Ueber die Ursache seiner Gefangennehmung und Hinrichtung aber findet zwischen Josephus und den Evangelisten eine Abweichung statt. Während nämlich nach den letzteren der Tadel, welchen Johannes über die Verheirathung des Herodes mit der Frau seines (Halb-) Bruders [2]) ausgesprochen hatte, die Veranlassung seiner Gefangennehmung war, und die rachsüchtige List der Herodias während eines Hoffestes die Hinrichtung herbeiführte: giebt Josephus die Furcht vor Unruhen, welche Herodes von dem bedeutenden Anhang des Täufers besorgt habe, als Grund der Verhaftung und des Mordes an [3]). Hält man diese beiden Relationen, wie sie sich zunächst geben, für verschiedene und unvereinbare, so könnte man zu zweifeln veranlafst sein, welche von beiden den Vorzug verdienen möge? Hier ist es nämlich keineswegs so, wie z. B. bei dem Bericht vom Tode des Herodes Agrippa, A. G. 12, 23., dafs die N. T.liche Erzählung durch Einmischung einer übernatürlichen Ursache, wo Josephus nur eine natürliche hat, sich zum Voraus als die unhistorische zeigte; sondern man könnte hier umgekehrt der evangelischen Erzählung, wegen der ausgezeichneten Individualität ihrer Züge, vor der des Josephus den Vorzug geben.

1) Antiq. 18, 5. 2.

2) Diesen früheren Gemahl der Herodias nennen die Evangelien Philippus, Josephus Herodes. Von dem Tetrarchen Philippus war er verschieden. s. Joseph. Antiq. 18, 5, 4; ferner Paulus z. d. St. und Winer, bibl. Realwörterbuch d. A. Herodias.

3) a. a. O.

wollen. Doch muſs man auf der andern Seite auch erwägen, daſs eben solche Individualisirung und namentlich die Verwandlung eines politischen Grundes in einen persönlichen, einer Staatsaction in eine Familienscene, ganz im Geiste der Sage ist, wie sie sich unter dem im häuslichen mehr als im politischen Kreise einheimischen Volke zu bilden pflegt [4]). Indessen ist es hier gar wohl möglich, beide Erzählungen zu vereinigen. Dieſs hat man so versucht, daſs man vermuthete, die Furcht vor Aufruhr sei der eigentliche Kabinetsgrund zur Verhaftung des Täufers gewesen, das unehrerbietige Urtheil über die Herrscher aber als ostensibler Grund vorgeschoben worden [5]). Allein ich zweifle sehr, ob Herodes den von Johannes gerügten scandalösen Punkt absichtlich wird hervorgekehrt haben, sondern, wenn man hier zwischen geheimer und ostensibler Ursache unterscheiden will, so möchte der Tadel jener Heirath die geheime gewesen, und die Sache so zu denken sein, daſs die Furcht vor Aufruhr absichtlich, um den Mord zu entschuldigen, ausgestreut worden sei [6]). Uebrigens braucht man jene Unterscheidung nicht, da ja Antipas befürchtet haben kann, eben auch durch den starken Tadel jener gesetzwidrigen Heirath und seiner Lebensweise überhaupt möchte Johannes das Volk gegen ihn in Aufruhr bringen.

Aber auch zwischen den evangelischen Erzählungen selbst findet sich eine Differenz, nicht nur darin, daſs Markus in anschaulichster Ausführlichkeit die Scene bei dem Festmahl erzählt, Lukas dagegen sich mit einer kurzen Angabe begnügt (3, 18—20. 9, 9.), während Mat-

4) Hase, Leben Jesu, §. 88.

5) Fritzsche, Comm. in Matth. z. d. St. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 694.

6) so Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 361; Schleiermacher, über den Lukas, S. 109.

thäus in der Mitte steht: sondern es wird auch das Verhältnifs des Herodes zum Täufer von Markus wesentlich anders als von Matthäus dargestellt. Während nämlich nach dem letzteren Herodes den Täufer zu tödten wünschte aber nicht dazu kommen konnte, weil er das Volk scheuen mufste, das ihn für einen Propheten hielt (V. 5.): so ist es nach Markus nur Herodias, welche ihm nach dem Leben trachtet, aber ihren Zweck nicht erreichen kann, weil ihr Gemahl den Johannes als einen heiligen Mann scheute, ihn bei Gelegenheit selbst gerne hörte, und seinem Rath nicht selten Folge leistete (V. 19. f.) [7]. Hier hat nun ebenfalls wieder das individuell Charakteristische der Erzählung des Markus die Erklärer bewogen, seiner Darstellung den Vorzug vor der des Matthäus zu geben [8]. Allein auch hier kann man gerade in diesen Ausmalungen und Aenderungen bei Markus die Spur des Traditionellen zu erkennen glauben, zumal auch Josephus nur vom Volke sagt: *ἤρθησαν τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων*, den Herodes aber als denjenigen aufführt, welcher *δείσας κρεῖττον ἡγεῖται (τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν*. Wie nahe lag es nämlich, zu weiterer Erhebung des Täufers den Contrast herbeizuführen, dafs selbst der Fürst, gegen welchen er gesprochen und der ihn defswegen verhaftet hatte, im Gewissen gehalten gewesen sei, ihn zu achten, und nur sein rachsüchtiges Weib zu seinem Bedauern ihm den Mordbefehl abgelistet habe. Mit dem Charakter des Antipas, wie wir ihn sonsther kennen, ist die Darstellung des Matthäus ohnehin nicht unverträglich [9].

7) vergl. Fritzsche, Comm. in Marc. p. 225.

8) z. B. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 86 f. Dafs das *ἐλυπήθη* des Matthäus V. 9. kein Widerspruch dieses Evangelisten mit sich selber ist, darüber vergl. Fritzsche z. d. St.

9) s. Winer, b. Realwörterb. d. A. Herodes Antipas.

Der Schlufs der evangelischen Erzählung giebt den Eindruck, als wäre der abgeschlagene Kopf des Johannes noch über Tisch präsentirt worden, also das Gefängnifs desselben ganz in der Nähe gewesen. Nun aber erfahren wir aus der angeführten Stelle des Josephus, dafs der Täufer in Machärus, einem festen Platz an der Südgränze von Peräa, gefangen gesessen habe, wogegen die Residenz des Herodes in dem eine Tagreise davon entfernten Tiberias war [10]). Von Machärus aber nach Tiberias konnte das Haupt des Johannes erst nach zwei Tagen, also nicht mehr über Tafel, herbeigebracht werden. Der Widerspruch, welcher hierin zu liegen scheint, ist nun zwar nicht mit Fritzsche durch Berufung darauf zu lösen, dafs in den Evangelien mit keinem Worte gesagt sei, das Haupt des Johannes sei noch während des Mahles gebracht worden. Denn ausdrücklich gesagt ist es nur defswegen nicht, weil es aus der ganzen Darstellung von selbst erhellt. Nicht nur ist in unmittelbarem Zusammenhang mit den Vorfällen bei der Mahlzeit die Absendung des *speculator* und seine Rückkehr mit dem Kopfe des Enthaupteten erzählt: sondern nur so hat auch die ganze, dramatisch gehaltene Scene ihren gehörigen Schlufs; nur so tritt der Contrast recht hervor, welchen der Blutbefehl mit dem Freudenfeste bildet; endlich auch der *πίναξ*, auf welchem der abgeschlagene Kopf herbeigebracht wird, bezeichnet denselben als das köstlichste Gericht, welches die unnatürliche Rachsucht eines Weibes sich über Tafel bringen lassen mochte. Das aber tritt hier lösend ein, was wir aus Josephus erfahren [11]), dafs Herodes Antipas ebendamals mit dem arabischen König Aretas im Kriege begriffen war, zwischen dessen Gebiet und dem seinigen Machärus

10) Vergl. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 491.

11) Antiq. 18, 5, 1.

die Gränzfeste bildete, wo also damals Herodes selbst mit seinem Hofstaate sich aufgehalten haben mag.

Wir sehen: das Leben des Johannes in der evangelischen Erzählung ist aus leicht denkbaren Gründen vorwiegend nur an seiner Jesu zugewendeten Seite von mythischem Schimmer umflossen; während die von der Sache Jesu abgekehrte Seite mehr noch die historischen Umrisse zeigt.

Zweites Kapitel.

Taufe und Versuchung Jesu.

§. 48.

Warum hat Jesus sich von Johannes taufen lassen?

In Gemäfsheit der von den Evangelisten an den Tag gelegten Ansicht von der Sache beantwortet man die vorangestellte Frage von orthodoxer Seite gewöhnlich dahin, Jesus habe sich durch die johanneische Taufe zu seinem messianischen Berufe einweihen lassen wollen; wofür man sich auch auf eine Stelle bei Justin berufen kann, nach welcher es jüdische Vorstellung war, der Messias werde als solcher sich selbst und Andern unbekannt sein, bis Elias als sein Vorläufer ihn salben und dadurch Allen kennbar machen werde [1]). Der Täufer selbst indefs, wie ihn der erste Evangelist darstellt, mufs diese Ansicht nicht getheilt haben; denn hätte er seine Taufe für eine Weihung angesehen, welche der Messias nothwendig bekommen müsse: so würde er sich nicht gesträubt haben, sie an Jesu zu vollziehen (3, 14.).

Dem Obigen zufolge bezog sich die Taufe des Johannes einerseits *εἰς τὸν ἐρχόμενον*, indem man durch dieselbe auf den erwarteten Messias glaubig sich vorbereiten zu wollen versprach: wie konnte Jesus, wenn er der *ἐρχόμενος* selbst zu sein sich bewufst war, dieser Taufe sich unterwerfen? Die gewöhnliche Antwort auf ortho-

1) Eial. c. Tryph. 8, S. 110. der Mauriner Ausg.

doxem Standpunkt ist: Jesus, obwohl sich seiner Messianität bewufst, redete und handelte doch, so lange er nicht durch Gott selbst dafür erklärt war, nicht als Messias, sondern blofs als Israëlite, der sich zur Pflicht macht, jeder seine Nation betreffenden göttlichen Verordnung nachzukommen [2]). Allein man mufs hier wohl unterscheiden: negativ, nichts Messianisches zu thun, kein Vorrecht des Messias auszuüben, ehe er feierlich dafür erklärt wäre, das ziemte Jesu; auch positiv allen den Ordnungen sich zu unterwerfen, welche jeder Israëlit zu befolgen hatte: aber einen neuaufgekommenen Ritus mitmachen, welcher die Erwartung eines andern künftigen Messias aussprach, das konnte der, welcher sich bewufst war, selbst der gegenwärtige Messias zu sein, ohne Simulation nicht. Mit Recht haben daher neuere Theologen zugegeben, dafs Jesus, als er zu Johannes kam, um sich taufen zu lassen, sich noch nicht entschieden als den Messias gedacht haben könne [3]). Freilich fassen sie diese Ungewifsheit nur als das Sträuben der Bescheidenheit auf, indem namentlich Paulus erinnert, dafs Jesus, unerachtet er von seinen Eltern seine messianische Bestimmung vernommen, und an diesen ersten Anstofs sich in den äusseren Ereignissen wie in seiner innern Entwicklung Manches günstig angereiht hatte, doch sich nicht habe übereilen wollen, das ihm gleichsam aufgedrungene Prädicat sich beizulegen. Allein, sieht man in den bisherigen Erzählungen von Jesu eine Geschichte, und zwar, wie man dann nicht anders kann, eine übernatürliche: so mufste der von Engeln Angekündigte, übernatürlich Gezeugte, durch Huldigungen von Magiern und Propheten in der Welt Aufgenommene, der schon im zwölften Jahre

2) Hess, Geschichte Jesu, 1. Bd. S. 118 f. Anmerk.

3) Paulus, a. a. O. S. 362 ff. 367. Hase, Leben Jesu, §. 48 erste Ausg.

den Tempel als seines Vaters Haus kannte, längst über alle Skrupel einer falschen Bescheidenheit hinaus von seiner Messianität überzeugt sein; glaubt man dagegen die Kindheitsgeschichte kritisch auflösen zu können: so sind damit alle Veranlassungen verschwunden, welche Jesum so frühe auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, bringen mufsten, und es wird die Stellung, welche er durch die Annahme der johanneischen Taufe sich zur messianischen Idee gab, aus einem gezierten Nichtwissenwollen, dafs er der Messias sei, zum wirklichen Nichtwissen dieser Bestimmung. — Zu bescheiden, meinen jene Erklärer weiter, um sich eigenmächtig für den Messias zu erklären, habe Jesus Alles, was die strengste Selbstbeurtheilung erfordere, erfüllen (*πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην*), und den entscheidenden Versuch machen wollen, ob es die Gottheit dulden würde, dafs auch er wie jeder Andere auf den kommenden Messias sich einweihen lasse, oder ob sie einen Wink geben würde, dafs er selbst der *ἐρχόμενος* sei? Allein auf diese Weise etwas thun, was man selbst als unangemessen erkennt, nur um zu versuchen, ob nicht Gott das Unpassende corrigiren werde, ein solches Herausfordern eines göttlichen Zeichens ist doch nichts Andres, als ein *ἐκπειράζειν τὸν Κύριον*, was Jesus bald nach der Taufe so entschieden von sich gewiesen haben soll (Matth. 4, 7.). Das also wird man anerkennen müssen: sofern die Taufe des Johannes eine Taufe *εἰς τὸν ἐρχόμενον* war, kann Jesus, wenn er sich derselben ohne Heuchelei und Vermessenheit unterworfen haben soll, noch nicht sich selbst für diesen *ἐρχόμενος* gehalten haben, und wenn er das *ὅτω πρέπον ἐςὶ κ. τ. λ.* wirklich gesprochen hätte, wozu aber ohne die Weigerung des Täufers, welche mit dessen früherer Ueberzeugung von Jesu Messianität wegfällt, keine Veranlassung war, so könnte er es, wenn es auch der Referent vom Standpunkte des späteren Erfolgs aus anders

versteht, nur so gemeint haben, es zieme ihm, wie jedem frommen Israëliten, durch die Taufe sich dem zu erwartenden Messias im Voraus anzuschliefsen.

Doch die bisher besprochene Beziehung ist nur die eine Seite der johanneischen Taufe; die andere, historisch noch sicherer verbürgte, ist, dafs sie ein *βάπτισμα μετανοίας* war. Die Israëliten, heifst es Matth. 3, 6., haben sich von Johannes taufen lassen *ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν*: soll nun Jesus gleichfalls ein solches Bekenntnifs abgelegt haben? es ergieng an sie der Ruf: *μετανοεῖτε* (Matth. 3, 2.): soll auch Jesus sich diefs haben gesagt sein lassen? Schon in der alten Kirche war diefs Bedenken; im Hebräer-Evangelium der Nazarener richtete Jesus an seine Mutter und Brüder, welche ihn aufforderten, sich von Johannes taufen zu lassen, die Frage, was er denn gesündigt habe, dafs er diese Taufe nöthig hätte [4])? und ein ketzerisches Apokryphum soll Jesum bei seiner Taufe geradezu ein Bekenntnifs eigener Sünde haben ablegen lassen [5]).

4) Hieron. adv. Pelagian. 3, 2: *In Evangelio juxta Hebraeos — — narrat historia*: *Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei*: *Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis*: *quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.*

5) Der Verfasser des Tractatus de non iterando baptismo in Cyprians Werken ed. Rigalt. p. 139. sagt (die Stelle steht auch in Fabric. Cod. apocr. N. T. 1, S. 799 f.): *Est — liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum.* — Da dieses Sträuben gegen die Taufe nicht zum Bekenntnifs eigner Sünde, sondern eigentlich nur zu dem Bewufstsein der Sündlosigkeit pafst, wie es Jesus im Nazarenerevangelium ausspricht: so mag die Darstellung der Praedicatio

Faſst man zusammen, was neuere Theologen um diesem Anstoſs auszuweichen, angedeutet haben[6]), so ist es dieſs, daſs sie, die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch als einzelner, und was er als Glied der Gesammtheit ist, auf Jesum anwendend, behaupten, für sich selbst zwar habe er keine *μετάνοια* nöthig gehabt, wohl aber das Bewuſstsein, daſs sie bei allen andern Menschen, auch seine Volksgenossen, die Nachkommen Abrahams, nicht ausgenommen, nothwendig sei, und um für ein Institut seine Billigung auszusprechen, welches diese Wahrheit bethätigte, habe sich Jesus demselben gleichfalls unterworfen. Allein man stelle sich nur die Sache genauer vor. Nach Matth. 3, 6. scheint Johannes vor der Taufe ein Sündenbekenntniſs verlangt zu haben: ablegen konnte Jesus, als sündlos vorausgesetzt, ein solches ohne Unwahrheit nicht; verweigerte er es, so taufte ihn Johannes schwerlich, denn für den Messias hielt er ihn vorher nicht, und bei jedem andern Israëliten muſste er ein Sündenbekenntniſs für nöthig halten. Wollte also Jesus keines ablegen, so müſste sich wohl hierüber der Streit entsponnen haben, welchem Matthäus eine ganz andre Beziehung giebt; aber freilich, wenn das *διεκώλυεν* des Johannes durch eine solche Weigerung Jesu veranlaſst gewesen wäre, so würde sich die Sache schwerlich durch ein bloſses *ὕτω πρέπον ἐςὶν* haben abmachen lassen, sondern eben das *πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* würde der Täufer vermiſst haben, wenn kein Sündenbekenntniſs abgelegt war. Indessen, wenn auch vielleicht nicht jeder einzelne Täufling ein solches Bekenntniſs ablegen muſste:

Pauli der des genannten Evangeliums verwandt gewesen, und vielleicht nur aus verketzerndem Miſsverstand) härter dargestellt worden sein.

6) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 70. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 175.

so hat doch wohl Johannes bei Vollziehung der Taufhandlung nicht ganz geschwiegen, sondern den Täufling mit Worten angeredet, welche sich auf die μετάνοια bezogen. Konnte Jesus solche Worte über sich sprechen lassen, wenn er sich bewufst war, keine Sinnesänderung nöthig zu haben? und machte er dadurch, dafs er von sich als einem Sünder reden liefs, nicht die Gemüther irre, welche nachher an ihn als den Sündlosen glauben sollten? Lassen wir aber selbst auch die Behauptung fallen, dafs Johannes die Täuflinge in angegebener Weise angeredet habe: so mufsten doch die Gebärden derjenigen, welche in die reinigende Fluth hinabstiegen und wieder auftauchten, die von Büfsenden sein, und wenn Jesus diese auch nur stillschweigend mitmachte, ohne sie doch auf sich zu beziehen: so könnte er von Simulation nicht freigesprochen werden.

Hier ist also kein anderer Ausweg, als dafs Jesus, wie er bei seiner Taufe noch nicht daran gedacht haben kann, selbst der Messias zu sein, so auch, was die μετάνοια betrifft, sich zwar unter die Trefflichsten in Israël mit Recht mag haben zählen können, ohne sich jedoch von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15. gesagt ist, auszuschliefsen. Von historischer Seite wird hiegegen wenig einzuwenden sein; denn das τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; (Joh. 8, 46.) konnte sich doch theils nur auf offenkundige Fehltritte, theils nur auf die spätere Zeit der gereiften Entwickelung Jesu beziehen; die Scene aus seinem zwölften Jahre aber würde für sich eine sündlose Entwickelung selbst dann nicht beweisen, wenn sie historisch wäre.

§. 49.

Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche aufgefafst.

Eben als Johannes seine Taufe an Jesus vollendet hatte, ereignete es sich nach den synoptischen Evangelien,

dafs der Himmel sich öffnete, der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabkam, und eine Himmelsstimme sich hören liefs, die ihn als den Sohn Gottes, auf welchem des Vaters Wohlgefallen ruhe, bezeichnete (Matth. 13, 16. f. Marc. 1, 10. f. Luc. 3, 21. f.). Das vierte Evangelium läfst (1, 32. ff.) durch den Täufer erzählen, wie er den heiligen Geist einer Taube gleich auf Jesum habe herabkommen und über ihm bleiben sehen; von einer Stimme wird hier nichts gesagt, auch nicht, dafs die Scene gerade bei der Taufe Jesu vorgefallen sei: doch da im unmittelbar Vorhergehenden Johannes von seiner Taufe gesagt hatte, sie sei zur Offenbarung des Messias bestimmt gewesen, überdiefs die johanneische Beschreibung des herabkommenden Geistes fast wörtlich der synoptischen entspricht; so ist wohl nicht zu zweifeln, dafs hier derselbe Vorfall berichtet werden solle. Die alten verlorenen Evangelien Justins und der Ebioniten verbanden hiemit noch ein himmlisches Licht oder ein im Jordan aufflammendes Feuer [1]); auch mit der Taube und Himmelsstimme nahmen sie Veränderungen vor, von welchen unten zu sprechen sein wird. Wem denn eigentlich die Erscheinung gegolten habe, darüber kann man bei Vergleichung der verschiedenen Berichte zweifelhaft bleiben. Nach Johannes, wo der Täufer sie seinen Anhängern erzählt, scheinen diese nicht Augenzeugen gewesen zu sein, sondern, indem er davon spricht, wie ihm von demjenigen, der ihn zu taufen gesandt habe, das Herabkommen und Bleiben des Geistes über Einem als Kennzeichen des Messias verheifsen worden sei, sieht es aus, als wäre die Erscheinung vorzugsweise nur für den Täufer bestimmt

1) Justin. Mart. dial. c. Tryph. 88: *κατελθόντος τȣ̃ Ἰησȣ̃ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κ. τ. λ.* Epiphan. haeres. 30, 13 (nach der Himmelsstimme): *καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.*

gewesen. Bei Matthäus und Markus erregt das ἀνεῴχθησαν αὐτῷ (τῷ Ἰησοῦ) und εἶδε (ὁ Ἰ.) den Schein, als hätte zunächst Jesus die Erscheinung gehabt; da indefs bei Matthäus die Himmelsstimme in der dritten Person von Jesu redet: so wird ausser ihm jedenfalls noch Ein weiteres Individuum, das die Stimme mitanhörte, vorausgesetzt, welches dann, den Johannes verglichen, der Täufer sein müfste. Aber Lukas scheint dem Vorfall ein noch viel gröfseres Publicum zu geben, indem er ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν auch Jesum die Taufe empfangen, und hierauf, wie man kaum anders glauben kann, vor allem Volk die beschriebene Scene sich ereignen läfst [2]).

Sämmtliche Erzählungen veranlassen zunächst zu keiner andern Auffassung, als dafs alles Angegebene äusserlich sichtbar und hörbar vor sich gegangen, und so sind sie defswegen von jeher von der Mehrheit der Ausleger verstanden worden. Will man sich aber die Sache als wirklich so geschehen vorstellen: so stöfst die gebildete Reflexion auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Erstlich, dafs bei der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf der Erde sich erst der Himmel aufthun müsse, um demselben das Heruntersteigen aus seinem gewöhnlichen Sitze möglich zu machen, diefs kann doch wohl nichts Objectives, sondern nur subjective Vorstellung einer Zeit sein, welche den Wohnplatz Gottes über dem festen Himmelsgewölbe sich dachte. Ferner, wie ist es mit richtigen Begriffen von dem heiligen Geiste, als der göttlichen, Alles erfüllenden Kraft, zu vereinigen, dafs sich derselbe, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen, und vollends gar in einer Taube sich verkörpern

2) Ueber diese Differenzen vergl. Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, 2ten Bandes drittes Heft, S. 442 ff.

solle? Endlich aber, dafs Gott menschlich articulirte Töne in einer bestimmten Landessprache von sich gegeben habe, hat man mit Recht selbst abenteuerlich gefunden [3]).

Schon in der alten Kirche waren daher gebildetere Väter namentlich in Bezug auf die in der biblischen Geschichte sich findenden Gottesstimmen auf die Ansicht gekommen, dafs sie nicht eigentlich äussere, durch Bewegung der Luft entstandene Töne, sondern innerliche Eindrücke gewesen seien, welche Gott im Gemüthe derjenigen, denen er sich mittheilen wollte, hervorgebracht habe [4]), und so behaupten auch von der Erscheinung bei Jesu Taufe Origenes und Theodor von Mopsvestia geradezu, dafs sie ὀπτασία, ȣ φύσις gewesen sei [5]). Den Einfältigen freilich, sagt Origenes treffend, ist es in ihrer Einfalt ein Geringes, die ganze Welt in Bewegung zu setzen, und eine so fest verbundene Masse wie den Himmel zu spalten; wer aber tiefer über dergleichen Dinge forsche, meint er, der werde an jene höhere Eröffnung des Sinnes denken, vermöge welcher, wie öfters im Traume, so auch im Wachen erwählte Personen mit ihren leiblichen Sinnen etwas zu vernehmen glauben, während doch nur ihr Gemüth in Bewegung gesetzt ist: so dafs folglich auch hier die ganze Erscheinung nicht als äusserer Vorgang, sondern als innere, von Gott gewirkte Vision zu fassen wäre, — eine Auffassung, welche auch unter neueren Theologen vielen Beifall gefunden hat.

Sie wäre nicht unzulässig, wenn wir entweder blofs die Relation des Johannes, oder blofs die des Markus

3) Bauer, hebr. Mythologie 2, S. 225 f. vgl. Gratz, Comm. zum Evang. Matth. 1, S. 172 ff.

4) So Basil. M. in Suicer's Thesaurus 2, S. 1479.

5) Diefs die Worte Theodors, in Münter's Fragmenta patr. graec. Fasc. 1, S. 142. Orig. c. Cels. 1, 48.

besäfsen. Denn nach dem ersteren könnte man denken, nur der Täufer, nach dem letzteren, nur Jesus habe die Erscheinung gehabt: und was nur Einer allein, wenn auch äusserlich, wahrzunehmen glaubt, das kann wenigstens möglicherweise eine blofs innere Anschauung sein. Daher hat namentlich schon Theodor darauf gedrungen, dafs das Niedersteigen des heiligen Geistes *ȣ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παρȣ̃σιν, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ*, wie das vierte Evangelium es darzustellen scheint. Nehmen wir aber den Johannes und den Markus zusammen: so hätten wenigstens Jesus und der Täufer miteinander genau dieselbe sehr bestimmte Erscheinung gehabt, was nicht die Art der Visionen ist [6]; das Gleiche setzt die Darstellung des Matthäus voraus, und von Lukas gesteht auch Lücke zu, er stelle die Erscheinung bei der Taufe Jesu als etwas ganz Objectives dar, und gebe durch den Zusatz: *σωματικῷ εἴδει*, dem *ὡςεὶ περιςερὰν* ein so starkes leibliches Gewicht, dafs man nicht zweifeln könne, er habe dabei bestimmt an eine äussere Erscheinung der Taube als Symbols des Geistes gedacht [7]. Um also die Auffassung des Phänomens bei der Taufe Jesu als einer Vision möglich zu machen, mufs, scheint es, gegen die Auctorität Eines Evangelisten die Glaubwürdigkeit aller übrigen in dieser Erzählung aufgeopfert werden, wie diefs der zuletzt angeführte Ausleger wirklich thut, indem er, unerachtet die synoptischen Berichte, wie er sich ausdrückt, doch auch Glauben verdienen, dieselben dennoch, je nach dem Grade ihrer Abweichung von Johannes, für weniger sicher erklärt. Allein ein solches Verwerfen eines Theils der Berichte ist auf orthodoxem, wie auf dem Standpunkt der

6) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 368. Hase, Leben Jesu, §. 48. erste Ausg.

7) Commentar zum Evang. Joh. 1, S. 370.

natürlichen Erklärung inconsequent, weil, sobald man einmal eines unsrer kanonischen Evangelien kritisch verdächtigt, dann, vermöge der Gleichheit der äusseren Begründung ihrer Glaubwürdigkeit, und ihrer inneren Verwandtschaft ein gleiches Verfahren auch gegen die übrigen möglich wird, wodurch sodann dem Erklärer alles supranaturalistische wie naturalistische Deuten erspart, und er auf die mythische Auffassung angewiesen ist. Diefs hat Olshausen richtig gefühlt, wenn er der Relation der Synoptiker und namentlich des Lukas insoweit nachgiebt, dafs er eine Volksmenge bei dem Vorgange zugegen sein, und dieselbe auch etwas sehen und hören läfst, doch nur etwas Unbestimmtes und Unverstandenes [8]). Hiemit wird die Sache einerseits aus dem Gebiete subjectiver Vision wieder auf das des objectiven Geschehens hinübergespielt; indem aber andrerseits die erschienene Taube nicht dem physischen, sondern nur dem eröffneten geistigen Auge sichtbar, und ebenso die Worte nicht leiblichen Ohren hörbar, sondern nur dem Geiste vernehmlich gewesen sein sollen: so geht über solcher übersinnlichen Sinnlichkeit Olshausen'scher Pneumatologie uns Uebrigen das Verständnifs aus, und wir eilen aus dieser dumpfen Atmosphäre gerne zu der Klarheit derjenigen fort, welche uns einfach sagen, die Sache sei ein äusserer Vorgang, aber ein rein natürlicher gewesen.

Von dieser Seite beruft man sich auf die Weise des Alterthums, natürliche Vorgänge als göttliche Zeichen anzusehen, und in bedeutungsvollen Momenten, wo es auf einen kühnen Entschlufs ankam, sich durch dieselben leiten zu lassen. So habe auch für Jesum, als er, innerlich zum Messias herangereift, nur noch auf eine äussere göttliche Bestätigung wartete, und eben so für den Täufer, der seinen Jugendfreund bereits über sich

8) Bibl. Comm. 1, S. 177 f.

selber stellte, in der feierlichen Stimmung bei der Taufe des Ersteren durch den Letzteren jedes zufällig eintretende Naturphänomen bedeutungsvoll sein, und ihnen als Zeichen des göttlichen Willens erscheinen müssen [9]). Was nun dieses natürliche Phänomen gewesen sei, darüber sind die Erklärer getheilter Meinung [10]). Die einen nehmen mit den Synoptikern sowohl etwas Hörbares als etwas Sichtbares an, die andern mit Johannes nur etwas Sichtbares. Was das Sichtbare betrifft, so deuten sie das Sichöffnen des Himmels entweder von plötzlicher Zertheilung der Wolken [11]), oder von einem Blitzstrahl [12]); die Taube aber nehmen sie entweder als einen wirklichen Vogel dieser Gattung, welcher zufällig über das Haupt Jesu langsam hinschwebte [13]), oder setzt man voraus, dafs eben jener die Wolken zertheilende Blitz [14]), oder ein sonstiges Meteor [15]) der Art seines Herabkommens wegen mit einer Taube verglichen werde. Nimmt man neben diesem Sichtbaren auch noch etwas Hörbares bei der Scene an, so versteht man auf diesem Standpunkt einen Donnerschlag darunter, welchem die Anwesenden als einer Bath-kol die Auslegung gegeben haben, die wir bei den ersten Evangelisten lesen [16]); wogegen Andere Alles, was von hörbaren Worten gesagt ist, nur als Ausdeutung des sichtbaren Zeichens fassen, in welchem man eine Declaration Jesu zum υἱὸς ϑεȣ̃ gefunden habe [17]). Diese

9) Paulus, a. a. O. S. 363 ff.

10) Unentschieden läfst es Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 236.

11) Paulus, a. a. O. und S. 373.

12) Bauer, hebr. Mythol. 2, 226 f. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 72.

13) So Paulus, Bauer.

14) Kuinöl.

15) Hase, erste Ausg.

16) Bauer, Kuinöl.

17) Paulus, Hase.

letztere Ansicht setzt die Synoptiker, welche unverkennbar von einer wirklichen Stimme reden, gegen Johannes zurück, enthält also einen kritischen Zweifel an dem historischen Charakter der Berichte, welcher, consequent verfolgt, auf einen ganz andern Standpunkt, als den der natürlichen Erklärung, führt. Ebenso, wenn das Hörbare ein blofser Donner gewesen, die Worte aber nur eine subjective Auslegung desselben sein sollen: so müfste, da in der synoptischen Darstellung die Worte augenscheinlich zum objectiven Vorgang gerechnet sind, eine traditionelle Zuthat in diesen Berichten angenommen werden. Was das Sichtbare betrifft, so ist zwar nicht zu läugnen, dafs schnell sich theilende Wolken oder ein Blitzstrahl als Sichöffnen des Himmels bezeichnet werden konnten; keineswegs aber konnte einem Blitz oder Meteor eine Taubengestalt zugeschrieben werden. Die Gestalt aber ist nicht nur bei Lukas entschieden der Vergleichungspunkt, sondern ohne Zweifel auch bei den übrigen Referenten, obgleich selbst Fritzsche das *ὡςεὶ περιςερὰν* bei Matthäus nur auf die schnelle Bewegung bezogen wissen will. In ihrer Bewegung hat die Taube keine so bestimmte Eigenthümlichkeit, dafs nicht, wenn blofs diese der Vergleichungspunkt wäre, in einer der vier Parallelstellen eine Variation und Substitution eines andern Vogels, oder überhaupt einer andern Bezeichnung sich finden müfste; da statt dessen durch unsre vier Berichte die *περιςερὰ* als stehende Bezeichnung hindurchgeht: so mufs sich die Vergleichung auf etwas der Taube ausschliefsend Eigenthümliches beziehen, und diefs scheint nur die Gestalt sein zu können. Daher thun diejenigen zwar dem Texte die wenigste Gewalt an, welche an eine wirkliche Taube denken; aber da hat nun Paulus ein schweres Geschäft, durch eine Masse naturhistorischer und andrer Bemerkungen die Taube so weit kirre zu machen, dafs ein solches Herbeifliegen derselben zu einem

Menschen, wie es hier angenommen werden müfste, wahrscheinlich würde [18]); wie aber eine Taube gar so lange über Jemand schwebend verweilen könne, dafs sich sagen liefse: ἔμεινεν ἐπ' αὐτὸν, das hat er doch nicht denkbar gemacht, und damit gegen die Erzählung des Johannes, welchem er sich in Bezug auf das Fehlen der Stimme anschlofs, selbst verstofsen.

§. 50.

Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben.

Kann man somit den Vorgang bei Jesu Taufe einer verständigen Vorstellung nicht näher bringen, ohne den evangelischen Berichten Gewalt anzuthun, und eine ungenaue Darstellung bei einem Theile derselben vorauszusetzen: so wird man hiedurch mit Nothwendigkeit zu einer kritischen Behandlung dieser Berichte hingetrieben, wie eine solche namentlich de Wette [1]), Schleiermacher [2]) und diesem folgend Usteri [3]) unternommen haben. Ihr Bestreben geht dahin, aus der johanneischen Erzählung, als der reinen Quelle, die übrigen, als getrübte Ausflüsse, herzuleiten. Bei Johannes sei von keinem sich öffnenden Himmel, von keiner göttlichen Stimme die Rede; nur das Herabsteigen des Geistes werde dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheifsung zum göttlichen Zeugnifs, dafs Jesus der Messias sei; auf welche Weise aber der Täufer wahrgenommen, dafs der Geist auf Jesu ruhe, sage er uns

18) a. a. O. S. 368 f.

1) Biblische Dogmatik, §. 208. Anm. b.

2) Ueber den Lukas, S. 58 f.

3) In der im vorigen §. Anm. 2. angeführten Abhandlung, von S. 446. an. Denselben Weg schlägt jetzt in der zweiten Aufl. seines L. J., §. 54., auch Hase ein.

nicht, und gar wohl können ihm auch bloſs Reden Jesu das Zeichen davon gewesen sein.

Man muſs sich über die Behauptung Schleiermacher's wundern, daſs im vierten Evangelium nicht angegeben werde, in welcher Weise der Täufer das niedersteigende πνεῦμα wahrgenommen: da doch das auch hier sich findende ὡσεὶ περιστερὰν es deutlich genug sagt, und eben durch diesen Zug jenes Herabkommen als sichtbares, nicht bloſs aus Reden erschlossenes, unverkennbar dargestellt ist. Usteri freilich meint, die Taube habe der Täufer nur als Bild gebraucht, um den sanften und milden Geist zu bezeichnen, den er an Jesu bemerkte. Allein, wenn er nur dieſs wollte, so würde er eher Jesum selbst, wie sonst mit einem ἀμνὸς, so hier mit einer περιστερὰ verglichen, nicht aber durch das malerische τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, den Gedanken an eine sinnliche Anschauung erregt haben. Es ist also in Bezug auf das von der Taube Gesagte nicht wahr, daſs erst in der entfernteren Tradition, wie sie die Synoptiker geben sollen, das ursprünglich bloſs bildlich Gemeinte eigentlich gedeutet worden sei, sondern schon Johannes versteht es eigentlich, und da dieser die richtige Darstellung haben soll: so müſste der Täufer selbst schon von einer sichtbaren, taubenähnlichen Erscheinung gesprochen haben, womit alle Schwierigkeiten der Erklärung dieses Punktes wiederkehren.

Wie hienach in Bezug auf die Taube der angebliche Unterschied zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium sich gar nicht findet: so ist hinsichtlich der Stimme dieser Unterschied so groſs, daſs man nicht begreift, wie aus der einen Darstellung die andere geworden sein kann. Denn hier soll nach Usteri die Erklärung, welche Johannes in Folge jener Erscheinung über Jesum abgab: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 1, 34.), in der fortgehenden Ueberlieferung zu einer unmittelba-

ren himmlischen Erklärung geworden sein, wie wir sie bei Matthäus in der Form: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν ᾧ εὐδόκησα,* lesen. Da zu einer solchen Umwandlung, wenn sie annehmlich sein soll, auch irgend eine Veranlassung nachgewiesen werden mufs: so bietet sich Jes. 42, 1. dar, wo Jehova von seinem עֶבֶד aussagt: הֵן (עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ) בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי woven die ausser Klammer befindlichen Worte durch die Worte der Himmelsstimme bei Matthäus fast wörtlich übersetzt sind. Wurde nun diese Stelle, wie wir aus Matth. 12, 17 ff. sehen, auch sonst auf Jesus als den Messias angewendet: so lag in ihr, indem doch hier wie bei der Taufe Gott selbst der Redende ist, ungleich nähere Veranlassung, eine Himmelsstimme zu fingiren, als in dem bezeichneten Ausspruche des Johannes. Indem wir also, um die Entstehung der Sage von einer Gottesstimme zu erklären, den Mifsverstand der Rede des Täufers nicht brauchen; zur Ableitung der Sage von der Taube aber jene Rede nicht brauchen können: so müssen wir die Quelle unsrer Erzählung nicht in einem der evangelischen Berichte, sondern ausserhalb des N. T. im Gebiete der auf das A. T. gegründeten Zeitvorstellungen suchen, welche namentlich Schleiermacher zum grofsen Schaden des objectiven Werthes seiner neutestamentlichen Kritik, aber freilich zur grofsen Erleichterung des selbstgefälligen Spiels eines subjectiven Scharfsinns, durchaus vernachlässigt hat.

Aussprüche über den Messias, welche Dichter dem Jehova in den Mund gelegt hatten, als wirklich vernehmbar gewordene himmlische Stimmen zu betrachten, war ganz im Geiste des späteren Judenthums, welches selbst ausgezeichneten Rabbinen nicht selten himmlische Stimmen zu Theil werden liefs [4]), und dessen Voraussetzun-

4) Nach Bava Mezia f. 59, 1. (bei Wetstein S. 427.) berief sich R. Elieser dafür, dafs er die Tradition auf seiner

gen vom Messias die erste Christengemeinde sowohl selbst theilte, als auch denselben den Juden gegenüber zu genügen suchen mufste. Nun hatte man in der angeführten jesaianischen Stelle einen göttlichen Ausspruch, in welchem wie mit dem Finger auf den gegenwärtigen Messias hingewiesen war, der sich also ganz besonders eignete, als himmlischer Ruf über denselben aufgefafst zu werden: wie konnte die christliche Sage in die Länge säumen, eine Scene auszubilden, in welcher diese Worte hörbar vom Himmel herab über ihren Messias ausgesprochen worden waren? — Doch eine dringendere Veranlassung, die Sache auf diese Weise zu gestalten, entdecken wir, wenn wir vergleichen, wie den Kirchenvätern zufolge in einigen der alten verlorenen Evangelien die Himmelsstimme gelautet hat. Justin giebt sie nach seinen *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποςόλων* so wieder: *υἱός μȣ εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* [5]); im Hebräerevangelium des Epiphanius stand dieser Ausspruch neben dem, welchen unsere Evangelien haben [6]), und Klemens von Alexandrien [7]) und Augustin [8]) scheinen selbst in Exemplaren von diesen jene Worte gelesen zu haben, welche bei Lukas wenigstens auch noch einige unsrer Codices an die Hand geben [9]). Hier waren also in der Himmelsstimme nicht Worte aus der angeführten jesaianischen Stelle, sondern aus Ps. 2, 7., einer Stelle, welche von den jüdi-

Seite habe, auf ein himmlisches Zeichen. *Tum personuit Echo coelestis: quid vobis cum R. Eliesere? nam ubivis secundum illum obtinet traditio.*

5) Dial. c. Tryph. 88.

6) Haeres. 30, 13.

7) Paedagog. 1, 6.

8) De consens. Evangg. 2. 14.

9) s. Wetstein z. d. St. des Lukas, und de Wette, Einl. in das N. T. S. 100.

schen Erklärern auf den Messias gedeutet [10]), auch Hebr. 1, 5. auf Christum angewendet wird, und durch die Form einer unmittelbaren Anrede eine noch stärkere Veranlassung enthielt, sie als eine wirkliche, vom Himmel herab an den Messias gerichtete Stimme aufzufassen. Waren nun ursprünglich vielleicht die Worte des Psalms der Himmelsstimme in den Mund gelegt, oder war auch nur, wie jedenfalls aus der zweiten Person: *σὺ εἶ*, bei Markus und Lukas wahrscheinlich wird, welche nur durch die Psalmstelle, nicht aber durch die jesaianische an die Hand gegeben war, neben dieser auch noch auf jene Rücksicht genommen: was bedürfen wir weiter Zeugnifs, um in diesen, längst messianisch gedeuteten, und bald auch als himmlische Anrede an den auf Erden gegenwärtigen Messias gefafsten Stellen die Quelle unserer Erzählung von der himmlischen Stimme bei Jesu Taufe zu finden? Denn dafs sie gerade mit der Taufe verbunden wurde, ergab sich von selbst, sobald diese einmal als Einweihung Jesu zu seinem Amte aufgefafst war.

Was nun das Herabkommen des *πνεῦμα* in Gestalt einer *περιςερὰ* betrifft, so müssen wir das Herabsteigen des Geistes und die Gestalt der Taube trennen und jedes besonders betrachten. Dafs der göttliche Geist in besonderem Maafse auf dem Messias ruhen werde, diese Erwartung ergab sich von selbst, sobald einmal die messianische Zeit als die der Ausgiefsung des Geistes über alles Fleisch gefafst war (Joël 3, 1 ff.) [11]); und Jes. 11, 1 f. war ja von dem Sprofs Isai's ausdrücklich gesagt, dafs auf ihm der Geist Gottes in aller seiner Fülle, als Geist der Weisheit und Klugheit, der Stärke und Gottesfurcht ruhen werde. Dafs diese Geistesmittheilung als einzelner Act gedacht, und mit der Taufe in Verbindung ge-

10) s. Rosenmüller's Schol. in Psalm. zu Ps. 2.

11) Vergl. Fritzsche, Comm. in Matth. z. d. St.

setzt wurde, hat ein Vorbild in der Geschichte Davids: als dieser von Samuel gesalbt worden war, kam der Geist Gottes über ihn von dem Tage an und fürder (1 Sam. 16, 13.). Ferner ist nun aber in den A.T.lichen Ausdrücken für die Mittheilung des göttlichen Geistes an die Menschen, insbesondere in dem jesaianischen נוּחַ עַל־, welchem das johanneische *μένειν ἐπὶ* am meisten entspricht, bereits ein Moment sinnlicher Anschauung enthalten, indem jenes Verbum sonst ein Sichniederlassen von Heeren, oder, wie das entsprechende arabische Wort, auch von Thieren bedeutet. War einmal durch einen solchen Ausdruck die Einbildungskraft angeregt: so mufste sie sich zur Vollendung des Bildes um so mehr getrieben finden, als das Herabkommen des Geistes auf den Messias ausgezeichnet werden mufste, jüdischerseits vor der Art, wie auch über Propheten (z. B. Jes. 61, 1.), christlicherseits vor der, wie auch über die getauften Christen (z. B. A.G. 19, 1 ff.) der göttliche Geist zu kommen pflegte [12]; war einmal gegeben, dafs der Geist sich auf den Messias niederlassen werde: so lag die Frage nahe: wie wird er sich niederlassen? Diefs mufste sich nach der Volksvorstellung bestimmen, je nachdem nämlich bei den Juden der göttliche Geist unter diesem oder jenem Bilde vorgestellt zu werden pflegte. Im A.T. und auch im neuen (A.G. 2, 3.) finden wir vorzugsweise das Feuer als Symbol des heiligen Geistes [13]; woraus aber keineswegs folgt, dafs nicht auch noch andere sinnliche Gegenstände als solche Symbole haben gebraucht werden können. Nun war aber in einer A. T.lichen Hauptstelle über die רוּחַ אֱלֹהִים, 1. Mos. 1, 2., diese als schwebend (מְרַחֶפֶת) dargestellt; suchte man hiefür ein sinnliches Substrat, so konnte man nicht sowohl an Feuer,

12) Schleiermacher, über den Lukas, S. 57.
13) Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 367.

als an die Bewegung eines Vogels denken, wie denn das רָחֵף 5. Mos. 32, 11. von dem Schweben eines solchen über seinen Jungen gebraucht ist. Konnte aber bei dem unbestimmten Bilde eines Vogels überhaupt für jenes Schweben des Gottesgeistes die Vorstellung wieder nicht stehen bleiben: so mufste alles auf die Wahl gerade der Taube hinführen.

Im Orient, namentlich in Syrien, ist die Taube ein heiliger Vogel [14]), und zwar gerade aus einem Grunde, welcher beinahe nöthigen mufste, sie mit dem auf den Urgewässern schwebenden Geiste, 1. Mos. 1, 2., in Beziehung zu setzen. Die Taube nämlich, als brütende, war ein Symbol der belebenden Naturwärme [15]); sie stellte also ganz jene Function dar, welche in der mosaischen Schöpfungsgeschichte dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird: durch seine belebende Kraft aus dem chaotischen Zustande der ersten Schöpfung die Welt des Lebens hervorzurufen. Ueberdiefs, als die Erde zum zweitenmale vom Wasser bedeckt worden war, ist es eine von Noah ausgesendete Taube, welche über den Wassern schwebt, und durch das Oelblatt, das sie bringt, und zuletzt durch ihr Aussenbleiben, die wiedergekehrte Möglichkeit des Lebens auf der Erde verkündigt. Wen kann es hiernach noch Wunder nehmen, wenn in jüdischen Schriften der über dem Urgewässer schwebende Geist ausdrücklich mit einer Taube verglichen sich findet [16])

14) Tibull. Carm. L. 1. eleg. 8. V. 17 f. und dazu die Anmerkung von Broeckhuis; Creuzer, Symbolik, 2, S. 70 f.; Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 369.

15) Creuzer, Symbolik 2, S. 80.

16) Chagiga c. 2. (bei Wetstein S. 268.): *Spiritus Dei ferebatur super aquas sicut columba, quae incumbit pullis suis.* Vgl. Ir Gibborim ad Genes. 1, 2. bei Schöttgen, horae 1, S. 9.

und auch abgesehen von dieser Erzählung die Taube als Symbol des heiligen Geistes gefafst wird [17]? Wie nahe es von hier aus lag, der schwebenden Taube eine Beziehung auf den Messias zu geben, auf welchen der mit einer Taube verglichene Gottesgeist herabkommen sollte, erhellt von selbst, und ohne dafs man sich auf jüdische Schriften zu berufen brauchte, welche den über dem Wasser schwebenden Geist, 1. Mos. 1, 2., als den Geist des Messias bezeichnen [18]), und die Noachische Taube, dieses Nachbild des taubenartig über dem Urwasser brütenden Gottesgeistes, mit dem Messias in Verbindung bringen [19]).

Waren auf diese Weise die himmlische Stimme und der als Taube herabschwebende göttliche Geist aus jüdi-

17) Targum Koheleth 2, 12. wird die *vox turturis* als *vox spiritus sancti* gedeutet. Diefs mit Lücke S. 367. für eine willkührliche Deutung zu erklären, scheint nach den obigen Daten selbst der Willkühr ähnlich zu sehen.

18) Bereschith rabba, sect. 2, f. 4, 4, ad Genes. 1, 2 (bei Schöttgen a. a. O.): *intelligitur spiritus regis Messiae, de quo dicitur* Jes. 11, 2: *et quiescet super illum spiritus Domini.*

19) Sohar Numer. f. 68. col. 271 f. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 537 f.). Der Inhalt dieser Stelle beruht auf dem kabbalistischen Schlusse: Ist David nach Ps. 52, 10. der Oelbaum: so ist der Messias, Davids Sprofs, das Oelblatt; heifst es von Noa's Taube Genes. 8, 11., sie habe ein Oelblatt im Munde geführt: so wird der Messias durch eine Taube in der Welt eingeführt werden. — Auch christliche Ausleger haben die Taube bei Jesu Taufe mit der Noachischen verglichen, s. Suicer, Thesaurus 2, d. A. περιςερὰ, S. 688 f. — Was man sonst wohl hier anzuführen pflegte, dafs die Samaritaner auf Garizim eine Taube unter dem Namen Achima göttlich verehrt haben, ist wohl nur aus absichtlicher Mifsdeutung hervorgegangene jüdische Beschuldigung, s. Staeudlin's und Tzschirner's Archiv 1, 3, S. 66. vgl. 55. 59. 64.; Lücke, 1, S. 367.

schen Zeitvorstellungen Bestandtheile der christlichen Sage von den Umständen bei Jesu Taufe geworden: so ergab sich als ergänzender Zug das Sichaufthun des Himmels von selbst, weil nämlich das einmal sinnlich vorgestellte πνεῦμα doch auch eine Gasse haben mufste, um durch das Himmelsgewölbe auf Jesum herunterkommen zu können [20]).

Was wir bis jetzt gefunden haben, den blofs mythischen Werth der angeblich wunderbaren Umstände bei der Taufe Jesu, hätten wir weit kürzer auf dem Wege eines Schlusses aus dem Resultate des vorigen Kapitels finden können; denn wenn diesem zufolge Johannes Jesum nicht als den Messias anerkannt hat: so können auch bei Jesu Taufe keine Erscheinungen vorgefallen sein, welche den Johannes von seiner Messianität hätten überzeugen müssen. Nun wir aber auf den mythischen Charakter der Taufbegebenheiten gekommen sind, ohne das Resultat des vorigen Kapitels irgend vorauszusetzen: so können die beiden unabhängig von einander gefundenen Ergebnisse sich gegenseitig zur Bestätigung dienen.

Sind nach dem Bisherigen alle näheren Umstände der Taufe Jesu unhistorisch: so fragt es sich, ob auch das Datum selbst, dafs Jesus von Johannes die Taufe empfangen, zum blofs Mythischen zu schlagen ist? Fritzsche scheint hiezu nicht ganz ungeneigt, wenn er es dahingestellt sein läfst, ob die ältesten Christen historisch gewufst, oder nur in Gemäfsheit ihrer messianischen Erwartungen gemeint haben, Jesus sei durch Johannes als seinen Vorläufer in das messianische Amt eingeweiht worden [21]). Diese Ansicht kann sich auf die Bemerkung stützen, dafs in der jüdischen Erwartung, welche aus der Geschichte Davids, in Verbindung mit der Weissagung

20) s. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 148.

21) a. a. O. S. 153.

des Maleachi, entstanden war, hinreichende Veranlassung lag, eine solche Einweihung Jesu durch den Täufer, auch ungeschichtlich, vorauszusetzen; wogegen die Erwähnung des *βαπτίσματος Ἰωάννε* in Bezug auf Jesum A.G. 1, 22. in einem selbst traditionellen Berichte, nichts beweisen könnte. Doch ist auf der andern Seite zu bedenken, dafs die Taufe Jesu durch Johannes den natürlichsten Anknüpfungspunkt für eine Erklärung des messianischen Auftretens Jesu abgiebt. Wenn wir aus Einer und derselben Zeit zwei Männer haben, von welchen der eine die Nähe des Messiasreichs verkündigt, der andere später die Rolle des Messias selbst übernimmt: so könnte auch ohne positive Nachrichten die Vermuthung entstehen, dafs beide in einer Beziehung zu einander gestanden haben, durch den Ersteren die Idee in dem Letzteren geweckt worden sei. War aber Jesus durch Johannes zu messianischen Ideen angeregt, doch, wie natürlich, für den Anfang nur so, dafs auch er der Ankunft des messianischen Individuums, als welches er nicht am ersten Tage gleich sich selber wird erkannt haben, erwartungsvoll entgegensah: so wird er sich wohl auch der johanneischen Taufe unterzogen haben. Diese wäre sofort jedenfalls ohne alles Auffallende vor sich gegangen, und Jesus, keineswegs schon bei dieser Gelegenheit als der über dem Täufer Stehende angekündigt, möchte sich, wie schon oben bemerkt, noch längere Zeit als Schüler desselben benommen haben.

Sehen wir von hier vergleichend auf unsre vier evangelischen Berichte zurück: so verschwindet der Vorzug vollends ganz, welchen man neuerlich dem Berichte des vierten Evangelium vor dem der übrigen einräumen wollte. Denn das allein Historische, die Taufe Jesu durch Johannes, erwähnt der bezeichnete Evangelist, einzig um das mythische Beiwerk bemüht, gar nicht, diese Nebenumstände aber berichtet er in der That nur darin einfa-

cher als die Synoptiker, dafs er von dem Sichöffnen des Himmels nichts erwähnt; denn die göttliche Anrede fehlt, wenn wir nur recht zusehen, auch bei ihm nicht. Wenn es nämlich 1, 33. heifst: ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ᾽ ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — ὗτός ἐςιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ: so haben wir hier nicht allein denselben wesentlichen Inhalt mit der synoptischen Himmelsstimme, sondern auch ebenso einen göttlichen Ausspruch, nur dafs dieser hier ausschliefsend dem Johannes und schon vor der Taufe Jesu zu Theil wird. Diefs hieng aber theils mit dem Gewichte zusammen, welches der vierte Evangelist auf das Verhältnifs des Täufers zu Jesu legte, und welchem zufolge demselben bei seiner Berufung schon mit der Nähe des Messiasreiches auch die Kriterien des messianischen Individuums geoffenbart sein mufsten; theils erinnert es noch bestimmter als die synoptische Darstellung an die A. T.liche Erzählung, 1. Sam. 16., welcher zufolge Samuel von Jehova gesandt wird, einen König zu salben, den er aber erst an Ort und Stelle aus den Söhnen Jsai's herausfinden mufs, indem bei Davids Eintritt Jehova ihm sagt, den solle er salben, denn er sei es (V. 12.). Was nun bei David auf seine Anerkennung als König erst folgt, das Herabkommen des Geistes, das ist im vierten Evangelium zum vorangehenden Erkennungszeichen der Messianität Jesu gemacht.

§. 51.

Verhältnifs des Uebernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Uebernatürlichen bei seiner Erzeugung.

Wie im Eingange dieses Kapitels nach der subjectiven Absicht gefragt worden ist, welche Jesus bei Annahme der johanneischen Taufe haben konnte: so kann hier zum Schlusse dieser Materie nach dem objectiven Zwecke gefragt werden, welchem das Wunderbare bei Jesu Taufe dienen sollte? Die gewöhnliche Antwort ist: Jesus sollte

dadurch in sein öffentliches Amt eingeführt, und für den Messias erklärt werden [1]), d. h. es sollte durch dasselbe ihm nicht noch etwas gegeben, sondern nur das, was er schon war, den Uebrigen kund gethan werden. Es fragt sich aber, ob diese Abstraction im Sinn unsrer Berichte ist? Eine unter göttlicher Mitwirkung vollzogene Einweihung in ein Amt betrachtete das Alterthum immer zugleich als eine Verleihung göttlicher Kräfte zu Führung desselben; daher erfüllt im A. T. die Könige, sobald sie gesalbt sind, Gottes Geist (1. Sam. 10, 6. 10. 16, 13.), und auch im N. T. werden die Apostel vor dem Antritt ihres Berufs mit höheren Kräften ausgerüstet (A. G. 2.). Hienach läfst sich zum Voraus vermuthen, dafs der ursprünglichen Tendenz der Evangelien zufolge mit der Weihe Jesu bei der Taufe zugleich eine Ausrüstung desselben mit höheren Kräften werde verbunden zu denken sein, und der Anblick unsrer Erzählungen bestätigt diefs. Denn die synoptischen bemerken alle, dafs nach der Taufe das *πνεῦμα* Jesum in die Wüste geführt habe: offenbar, um diesen Gang als die erste Wirkung des bei der Taufe empfangenen höheren Princips zu bezeichnen; bei Johannes aber scheint das *μένειν ἐπ' αὐτὸν*, welches er dem auf Jesum herabkommenden Geiste zuschrieb (1, 33.), anzudeuten, dafs von der Taufe an ein früher nicht stattgefundenes Verhältnifs des *πνεῦμα ἅγιον* zu Jesu eingetreten sei.

Diese Bedeutung des Wunderbaren bei Jesu Taufe scheint mit den Erzählungen von seiner Erzeugung im Widerspruch zu stehen. War Jesus nach Matthäus und Lukas durch den heiligen Geist erzeugt, oder war in ihm gar nach Johannes gleich von Anfang an der göttliche *λόγος* Fleisch geworden [2]): wozu bedurfte er dann noch bei seiner Taufe einer besondern Ausrüstung mit dem

1) Hess, Geschichte Jesu, 1, S. 120.
2) Vergl. Lücke, S. 377 f.

πνεῦμα ἅγιον? Mehrere neuere Erklärer haben diese Schwierigkeit gefühlt und zu lösen gesucht. Was Olshausen darüber vorbringt [3]), läuft auf den Unterschied des Potentiellen und Actuellen hinaus, womit es aber sich selbst widerlegt. Ist nämlich der Charakter des *Χριςὸς*, welcher in Jesu mit erreichtem Mannesalter bei der Taufe *actu* hervortrat, schon in dem Kinde und Jüngling *potentia* vorhanden gewesen: so war damit auch ein Entwickelungstrieb gesetzt, vermöge dessen jene Anlage sich von innen heraus allmählig entfaltet haben, und nicht erst durch das von aussen kommende *πνεῦμα* mit Einem Male geweckt worden sein wird. Hiedurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, daſs das in Jesu, als übernatürlich Erzeugtem, von seiner Geburt an gesetzte Göttliche nicht doch zugleich, vermöge der menschlichen Form seiner Entwickelung, der Anregung von aussen bedurft hätte, und von diesem Gegensatz innerer Entwickelung und äusserer Anregung ist Lücke richtiger ausgegangen [4]). Der von Geburt an in Jesu vorhandene *λόγος*, meint er, habe bei allem Triebe von innen doch auch Anregung und Belebung von aussen nöthig gehabt, um zur vollen Wirksamkeit und Manifestation in der Welt zu gelangen; dasjenige aber, was die göttlichen Lebenskeime in der Welt anregt und leitet, sei nach apostolischer Vorstellungsweise eben das *πνεῦμα ἅγιον*. Dieſs zugegeben, so stehen doch innere Anlage und erforderliche Stärke der äusseren Anregung in umgekehrtem Verhältniſs; so daſs, je stärkere Anregung erfordert wird, desto geringer die Anlage ist, bei absolut groſser Anlage aber, wie sie in dem durch das *πνεῦμα* erzeugten oder vom *λόγος* beseelten Jesus vorausgesetzt werden muſs, die Anregung ein *minimum* sein darf, d. h. jeder gegebene Umstand, auch der ge-

3) Bibl. Comm. 1, S. 175 f.
4) Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 378 f.

wöhnlichste, zur Anregung für den mächtigen Trieb wird. Sehen wir nun aber bei Jesu Taufe ein *maximum* äusseren Anstofses in dem sichtbaren Herabkommen des göttlichen Geistes gegeben: so kommt zwar das Einzige der messianischen Aufgabe allerdings in Betracht, zu deren Lösung er befähigt werden sollte, doch aber kann nicht zugleich jenes *maximum* der inneren Anlage zum *υἱὸς ϑεȣ͂* als ein schon von seiner Geburt an in ihm vorhandenes vorausgesetzt werden, — eine Consequenz, welcher auch Lücke nur dadurch entgeht, dafs er die Scene bei Jesu Taufe hinterher doch wieder zur blofsen Inauguration herabsetzt, womit er nach dem Obigen den evangelischen Berichten widerspricht.

Wir müssen also, wie oben bei den Geschlechtsregistern, so auch hier sagen: in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des *πνεῦμα* auf Jesum bei seiner Taufe sich gebildet hat, kann die Vorstellung von einer Erzeugung Jesu durch dasselbe *πνεῦμα* nicht herrschend gewesen sein; sondern, während man sich jetzt das Göttliche Jesu schon in seiner Erzeugung mitgetheilt denkt, müssen jene Christen erst die Taufe als den Zeitpunkt dieser Mittheilung angesehen haben. Wirklich sind nun diejenigen uralten Christen, welche wir oben als solche gefunden haben, die von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nichts wufsten, oder nichts wissen wollten, zugleich auch diejenigen, welche die Mittheilung göttlicher Kräfte an Jesum erst an dessen Taufe im Jordan gebunden dachten. Um keiner andern Lehre willen haben ja die orthodoxen Kirchenväter die alten Ebioniten [5]) sammt ihrem gnosti-

5) Epiphan. haeres. 30, 14: *ἐπειδὴ γὰρ βȣ́λονται τὸν μὲν Ἰησȣ͂ν ὄντως ἄνϑρωπον εἶναι, Χριςὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσϑαι τὸν ἐν εἴδει περιςερᾶς καταβεβηκότα κ. τ. λ.*

sirenden Glaubensgenossen Cerinth[6]) grimmiger verfolgt, als weil sie behaupteten, mit dem Menschen Jesu habe sich erst bei der Taufe der heilige Geist oder der himmlische Christus vereinigt; wie denn im Evangelium der Ebioniten zu lesen war, dafs das *πνεῦμα* in Gestalt der Taube nicht blofs auf Jesum herabgekommen, sondern in denselben hineingegangen sei[7]), und auch die gemeine jüdische Erwartung dem Justin zufolge die war, dafs erst bei der Salbung durch den Vorläufer Elias dem Messias höhere Kräfte werden mitgetheilt werden[8]).

Es scheint der Entwickelungsgang dieser Vorstellungen folgender gewesen zu sein. Als man unter den Juden zuerst anfieng, die messianische Würde Jesu anzuerkennen, glaubte man seine Ausrüstung mit den erforderlichen Gaben am schicklichsten an den Zeitpunkt zu knüpfen, von welchem an Jesus erst einigermafsen bekannt geworden war, und welcher sich zugleich durch die in denselben fallende Ceremonie am besten zu einer solchen Salbung mit dem heiligen Geiste eignete, wie sie die Juden bei dem Messias erwarteten: und auf diesem Standpunkte bildete sich unsre Sage von den Vorgängen bei Jesu Taufe aus. Wie aber die Verehrung gegen Jesum stieg, und zugleich Männer in die christliche Gemeinde traten, welche mit höheren Messiasideen bekannt waren, genügte diese spät entstandene Messianität nicht mehr, es wurde sein Verhältnifs zum *πνεῦμα ἅγιον* schon auf seine Empfängnifs zurückdatirt, und von diesem Standpunkt aus wurde die Sage von der übernatürlichen Erzeugung Jesu gebildet. Hier dürfte es auch gewesen sein, wo die Himmelsstimme, welche ursprünglich nach Ps. 2, 7. gelautet

6) Epiphan. haeres. 28, 1.

7) Epiphan. haeres. 30, 13: — *περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.*

8) Dial. c. Tryph. 49.

haben mag, nach Jes. 42, 1. umgestaltet wurde. Denn die Worte: σήμερον γεγέννηκά σε hatten zwar ihren angemessenen Sinn bei der Ansicht, dafs Jesus eben erst bei der Taufe zum υἱὸς ϑεῦ gemacht, und mit den entsprechenden Kräften ausgestattet worden sei; aber sie pafsten nicht mehr zur Taufe Jesu, nachdem die Ansicht entstanden war, dafs schon sein erster Lebensanfang auf göttlicher Zeugung beruht habe. Durch diese spätere Vorstellung jedoch wurde die frühere keineswegs verdrängt, sondern, wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Schriftsteller weitherzig ist, giengen beide Erzählungen, die von den Wundern bei Jesu Taufe und die von seiner wundervollen Erzeugung oder der Einwohnung des λόγος in ihm von Lebensanfang an, wiewohl sie sich eigentlich ausschliefsen, friedlich neben einander her, und wurden so auch von unsern Evangelisten, diefsmal selbst den vierten nicht ausgenommen, beide aufgezeichnet. Ganz wie oben bei den Genealogieen: entstehen konnte die Erzählung von der bei der Taufe geschehenen Geistesmittheilung nicht mehr, sobald die Vorstellung von der Erzeugung Jesu durch das πνεῦμα ausgebildet war; aber nachgeführt werden neben dieser konnte sie noch immer, weil die Sage nicht gerne etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag.

§. 52.

Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben.

Der Uebergang von der Taufe zur Versuchung Jesu, wie ihn die Synoptiker machen (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc: 4, 1.), hat in Bezug sowohl auf die Ortsbezeichnung als die Zeitbestimmung Schwierigkeit.

Was die erstere betrifft, so fällt es auf, dafs sämmtlichen Synoptikern zufolge Jesus nach seiner Taufe zum Behuf der Versuchung εἰς τὴν ἔρημον soll geführt worden

sein, als ob er nicht schon zuvor in der ἔρημος gewesen wäre, da doch nach Matth. 3, 1. Johannes, von welchem er sich taufen liefs, daselbst sich aufhielt. Diesen anscheinenden Widerspruch hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums hervorgehoben, um die Angabe desselben, dafs der Täufer in der Wüste gewirkt habe, als eine irrige darzustellen [1]). Wer jedoch aus früher dargelegten Gründen diese Angabe zu verwerfen sich nicht entschliefsen mag, der kann sich auch hier entweder durch die Annahme helfen, dafs Johannes seine ersten Vorträge zwar in der judäischen Wüste gehalten, sofort aber zum Behuf des Taufens aus derselben hinweg an den Jordan sich begeben habe; oder, wenn man auch das Jordanufer noch zu jener Wüste gerechnet sich denkt, durch die Voraussetzung, die Evangelisten hätten zwar eigentlich nur sagen müssen, von der Taufe weg habe Jesum der Geist tiefer in die Wüste hineingeführt, diese nähere Bestimmung haben sie jedoch weggelassen, weil der Gedanke, dafs die Wüste schon das Local der Predigt und Taufe des Johannes gewesen, durch die Schilderung der Scene bei Jesu Taufe in ihrer Vorstellung zurückgetreten war.

Aber noch störender kommt hier eine chronologische Schwierigkeit in den Weg. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus in frischer Fülle des ihm am Jordan mitgetheilten πνεῦμα, mithin unmittelbar von der Taufe weg, sich auf 40 Tage in die Wüste begiebt, wo die Versuchung erfolgt, und hierauf erst nach Galiläa zurückkehrt: so scheint dagegen Johannes, der von der Versuchung schweigt, zwischen der Taufe und der galiläischen Reise Jesu nur eine Zwischenzeit von wenigen Tagen zu statuiren, in welcher jener vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste keinen Platz finden kann. Das vierte Evangelium beginnt

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang. S. 39.

nämlich seine Erzählung mit dem Zeugnifs, welches der Täufer vor den Gesandten des Synedriums ablegt (1, 19. ff.); den Tag darauf (τῇ ἐπαύριον) läfst es denselben beim Anblick Jesu die Scene erzählen, welche nach den Synoptikern bei dessen Taufe erfolgt ist (V. 29. ff.); wieder τῇ ἐπαύριον veranlafst der Täufer zwei seiner Schüler, Jesu nachzufolgen (V. 35. ff.); abermals τῇ ἐπαύριον (V. 44.), wie Jesus nach Galiläa zu reisen im Begriff steht, kommen Philippus und Nathanaël zu ihm, und endlich τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1.) ist Jesus auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Zunächst liegt hier die Annahme, dafs eben vor der Erzählung, welche Johannes von dem bei der Taufe Jesu Vorgefallenen macht, diese selbst stattgefunden, und da den Synoptikern zufolge unmittelbar mit der Taufe die Versuchung zusammenhieng, auch diese sammt der Taufe zwischen V. 28 und 29. zu setzen sei; wie diefs schon Euthymius angenommen hat. Da nun aber zwischen dem bis V. 28. Erzählten und dem von V. 29. an Folgenden nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον gesetzt ist, die Versuchung aber einen Zeitraum von 40 Tagen erfordert: so glaubten die Ausleger dem ἐπαύριον den weiteren Sinn von ὕϛερον geben zu müssen, was jedoch schon defswegen unzulässig ist, weil im Zusammenhang mit jenem Worte hier τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ vorkommt, im Unterschied von welchem ἐπαύριον nur den zweiten, unmittelbar folgenden Tag bedeuten kann [2]). Daher könnte man mit Kuinöl [3]) sich versucht finden, Taufe und Versuchung zu trennen, und jene zwar nach V. 28. zu setzen, das Tags darauf erfolgte Zusammentreffen Jesu mit Johannes aber (V. 29.) als einen dem Letzteren vom Ersteren gemachten Abschiedsbesuch anzusehen, und

2) s. Lücke, a. a. O. S. 343.

3) Comm. in Joh. z. d. St.

nach diesem erst den Gang in die Wüste und die Versuchung einzufügen. Allein, auch abgesehen davon, dafs die drei ersten Evangelisten zwischen der Taufe Jesu und seinem Abgang in die Wüste auch eine solche Zwischenzeit von nur Einem Tage nicht zuzulassen scheinen, so weifs man auch später ebensowenig, wo man jene 40 Tage unterbringen soll. Denn zwischen diesen seinsollenden Abschiedsbesuch und die Hinweisung zweier Jünger zu Jesus, d. h. zwischen V. 34. und 35., wie Kuinöl will, kann jener Aufenthalt ebensowenig gesetzt werden, wie zwischen V. 28 und 29., da jene Verse so gut wie diese durch τῇ ἐπαύριον verbunden sind. Man müfste daher noch weiter herabsteigen und es zwischen V. 43. und 44. versuchen; aber auch hier ist nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον, und selbst 2, 1. nur eine ἡμέρα τρίτη: so dafs man, auf diesem Wege fortgehend, die Versuchung am Ende in den galiläischen Aufenthalt Jesu hineinbrächte, ganz gegen die Darstellung der Synoptiker; neben dem, dafs man sie, in einem weiteren Widerspruche gegen dieselben, immer mehr von der Taufe entfernen würde. Wenn also auf diese Weise weder bei noch unterhalb des V. 29. sich die Spalte findet, in welche sich der vierzigtägige Aufenthalt Jesu in der Wüste mit der Versuchung einschieben liefse: so mufs man es mit Lücke [4]) u. A. oberhalb jener Stelle versuchen, und diefs wäre nur vor V. 19. möglich, wo sich insofern einschieben läfst, so viel man will, als hier erst das vierte Evangelium seine Geschichtserzählung anfängt. Zwar ist nun auch das von da an bis V. 28. Folgende nicht von der Art, dafs es die Taufe und Versuchung Jesu als schon früher geschehen, geradezu ausschlösse: doch bleibt immer unwahrscheinlich, dafs der vierte Evangelist die den übrigen so wichtige Versuchungsgeschichte blofs zufällig übergangen haben

4) S. 344.

sollte. Sondern entweder war sie ihm dogmatisch anstöfsig, so dafs er sie absichtlich weggelassen hat; oder sie war in dem Ueberlieferungskreise, aus welchem er schöpfte, gar nicht vorhanden.

Stehend ist bei allen drei Synoptikern die Zeitbestimmung von 40 Tagen für Jesu Aufenthalt in der Wüste: aber hieran knüpft sich sogleich die nicht unerhebliche Abweichung, dafs dem Matthäus zufolge die Versuchung des Teufels erst nach Ablauf der 40 Tage eingetreten, den übrigen zufolge auch schon während dieses Zeitraums vor sich gegangen zu sein scheint; denn des Markus ἦν- ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τῦ σατανᾶ (1, 13.) und die ähnliche Wendung bei Lukas (4, 1. 2.) kann nichts anders als diefs aussagen. Wozu noch zwischen den beiden zuletzt genannten Evangelisten die Differenz kommt, dafs bei Markus das Versuchtwerden rein nur in die Dauer der 40 Tage verlegt ist, ohne dafs die einzelnen Versuchungsacte, welche dem Matthäus zufolge nach jenen 40 Tagen fielen, namhaft gemacht wären; bei Lukas dagegen Beides, sowohl das durch die 40 Tage hindurchgehende πειράζεσθαι im Allgemeinen erwähnt, als auch die nachher erfolgten drei einzelnen πειρασμοὶ herausgehoben sind [5]). Diefs hat man durch die Annahme ausgleichen zu können geglaubt, dafs der Teufel Jesum sowohl während der 40 Tage, wie Markus sagt, als auch insbesondere noch nach Abflufs derselben, so wie Matthäus berichtet, versucht habe, was beides von Lukas zusammengefafst sei [6]), und diese beiderlei Versuchungen hat man wohl auch so unterschieden, dafs die nicht näher bezeichneten, während der 40 Tage vorgefallenen, unsichtbare und solche gewesen seien, wie sie der Teufel auch sonst gegen die Menschen unternehme, wogegen er,

5) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 23.
6) Kuinöl, Comm. in Luc. S. 379.

als ihm diese fehlgeschlagen, am Ende der 40 Tage persönlich und sichtbar hervorgetreten sei [7]). Allein, wenn die letztere Unterscheidung offenbar aus der Luft gegriffen ist, so begreift man nicht, warum Lukas von den vielen Versuchungen der 40 Tage keine einzige, sondern nur die drei nach denselben vorgefallenen, übereinstimmend mit Matthäus namhaft macht. Man könnte daher auf die Vermuthung gerathen, die drei von Lukas erzählten Versuchungen seien nicht erst nach den 6 Wochen eingetreten, sondern von den vielen in diesen Zeitraum selbst gehörigen führe er nur beispielsweise drei an, was dann Matthäus dahin mifsverstanden habe, als wären sie nach jenen 6 Wochen erst eingetreten [8]). Allein die Aufforderung, Steine in Brot zu verwandeln, mufs doch jedenfalls an das Ende dieses Zeitraums gestellt werden, da sie ja durch den aus dem 40tägigen Fasten entstandenen Hunger Jesu (ein Moment, welches nur bei Markus fehlt,) motivirt ist. Nun aber ist diefs auch bei Lukas die erste Versuchung, und wenn diese schon an das Ende der 40 Tage fällt, so können die folgenden nicht früher fallen; denn das geht doch nicht an, zu sagen, weil die einzelnen Versuchungen bei Lukas nicht wie bei Matthäus durch *τότε* und *πάλιν*, sondern nur durch *καὶ* aneinandergereiht seien, so habe man sich an ihre Ordnung nicht zu binden, sondern gar wohl könne im Sinne des dritten Evangelisten die zweite und dritte vor der zuerst erwähnten sich zugetragen haben. Bleibt demnach bei Lukas das Ungeschickte, dafs er Jesum 40 Tage vom Teufel versucht werden läfst, aus dieser langen Zeit aber keine Versuchung namhaft zu machen weifs, sondern nur etliche nachmals eingetretene: so wird man

7) Lightfoot, horae, p. 243.

8) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kan. Evang. S. 46.

hienach wenig geneigt sein, mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums bei Lukas die ursprüngliche, bei Matthäus dagegen die abgeleitete und getrübte Erzählung zu finden [9]). Sondern indem die Versuchungsgeschichte bald unbestimmt erzählt, und dann das πειράζεσθαι überhaupt in die 40 Tage verlegt wurde, wie Markus die Sache wiedergiebt; bald aber mit Anführung der bestimmten Fälle, wobei dann der zum Motiv des ersten gewählte Hunger die Stellung nach dem 40tägigen Fasten erheischte, wie wir es bei Matthäus finden: so hat nun Lukas die offenbar secundäre Darstellung, beides auf eine kaum erträgliche Weise zusammenzufassen, und nach dem unbestimmten 40tägigen Versuchtwerden zum Ueberflufs auch noch das bestimmte, spätere, zu stellen. Damit soll keineswegs gesagt werden, dafs Lukas erst nach Markus und in Abhängigkeit von ihm geschrieben habe; sondern, wenn auch umgekehrt Markus hier aus Lukas schöpfte, so nahm er sich nur den ersten Theil von dessen Darstellung, das Unbestimmte, heraus, indem er statt der weiteren Angabe einzelner Versuchungen einen eigenthümlichen Zug in Bereitschaft hatte, dafs nämlich Jesus während seines Aufenthalts in der Wüste μετὰ τῶν θηρίων gewesen sei.

Was Markus mit den Thieren will, ist schwer zu sagen. Die meisten Erklärer meinen, er wolle das schauderhafte Bild der Wüste dadurch vollenden [10]); doch ist nicht ohne Grund hiegegen erinnert worden, dafs dann der Zusatz enger mit dem ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ verbunden und nicht erst nach dem πειραζόμενος gestellt sein müfste [11]). Usteri hat die Vermuthung geäussert, ob nicht vielleicht durch diesen Zug Christus als Antitypus von Adam dar-

9) Ders. ebend.

10) So schon Euthymius, jetzt Kuinöl u. A. z. d. St.

11) Fritzsche z. d. St.

gestellt werden solle, welcher auch im Paradies in einem eigenthümlichen Verhältnifs zu den Thieren gestanden habe [12]), und Olshausen hat diesen mystischen Zug begierig aufgegriffen [13]); doch auch diese Deutung findet zu wenig Hülfe in dem Zusammenhang. Wenn Schleiermacher diesen Zug als einen abenteuerlichen bezeichnet [14]), so meint er diefs doch ohne Zweifel so, dafs durch denselben Markus, wie auch sonst öfters durch übertreibende Züge, an die Weise der apokryphischen Evangelien streife, von deren willkührlichen Dichtungen wir nicht selten keinen Anlafs und Zweck mehr angeben können, und so müssen wir uns wohl auch hier vor der Hand bescheiden, in den Sinn dieser Angabe des Markus eindringen zu wollen.

In Bezug auf die Differenz zwischen Matthäus und Lukas in der Anordnung der einzelnen Versuchungen wird es wohl gleichfalls bei demjenigen sein Bewenden haben, was Schleiermacher zur Erklärung und Beurtheilung dieser Abweichung gesagt hat [15]), dafs nämlich die Ordnung des Matthäus als die ursprüngliche erscheine, weil sie nach der Hauptrücksicht auf das Gewicht der Versuchungen gemacht sei, in welcher Beziehung die Aufforderung zur Anbetung, mit welcher Matthäus schliefst, als die stärkste Versuchung sich verhalte; wogegen die Anordnung des Lukas einer späteren, nicht sehr glücklichen Umstellung ähnlich sehe, welche von der dem ursprünglichen Sinne der Erzählung fremden Rücksicht ausgehe, dafs Jesus mit dem Teufel wohl eher aus der Wüste auf den nahe gelegenen Berg und von da nach Jerusalem

12) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1834, 4, S. 789.
13) Bibl. Comm. 1, S. 192.
14) Ueber den Lukas, S. 56.
15) Ebendas. S. 55 f.

werde gegangen sein, als aus der Wüste in die Stadt, und von da wieder in das Gebirge zurück [16]).

Während die beiden ersten Evangelisten damit schliefsen, dafs sie zur Bedienung Jesu Engel erscheinen lassen, ist dem Lukas der Schlufs eigen, der Teufel sei von Jesu abgestanden ἄχρι καιρȣ̃ (V. 13.); wodurch, wie es scheint, namentlich das Leiden Jesu als eine weitere Anfechtung des Teufels voraus bezeichnet werden soll; eine Bezeichnung, welche übrigens unten bei Lukas nicht wieder aufgenommen, wohl aber bei Johannes, 14, 30., angedeutet ist.

§. 53.

Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefafst.

Nicht leicht ist einer evangelischen Perikope eine fleifsigere Bearbeitung zu Theil geworden, als der gegenwärtigen, und nicht leicht hat eine so vollständig den Kreis aller möglichen Auffassungen durchlaufen. Denn die persönliche Teufelserscheinung, welche sie zu enthalten scheint, war ein Stachel, welcher die Erklärer bei der sich zuerst bietenden Deutung nicht ruhen liefs, sondern sie rastlos immer weiter zu andern und wieder andern Versuchen forttrieb. Die hiemit sich bildende Reihe verschiedener Erklärungsversuche lud zu beurtheilenden Zusammenstellungen ein, unter welchen in den von K. Ch. L. Schmidt [1]), von Fritzsche [2]) und Usteri [3]) gegebenen die Untersuchung wirklich als zu ihrem Ziele geführt erscheint.

16) Doch vergl. Schneckenburger, über den Ursprung u. s. w. S. 46 f.

1) Exegetische Beiträge, 1, S. 277 ff.

2) Comm. in Matth. S. 172 ff.

3) In der angef. Abhandlung, von S. 768 an.

Die erste Auffassung, welche sich der unbefangenen Betrachtung des Textes bietet, ist die, dafs Jesus von dem bei der Taufe empfangenen göttlichen Geist in die Wüste geführt worden sei, um eine Versuchung des Teufels zu bestehen, welcher ihm sofort persönlich und sichtbarlich erschienen sei, und auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, zu welchen er ihn hinführte, seine Versuchungen mit ihm vorgenommen habe, nach deren siegreicher Abwehr von Seiten Jesu der Teufel von ihm gewichen und Engel erschienen seien, ihm zu dienen. Indefs, so einfach sich diefs exegetisch als Sinn der Erzählung ergiebt, so thun sich doch, sobald sie nun als Geschichte angesehen werden soll, in allen Theilen derselben Schwierigkeiten hervor.

Wenn, um gleich vorne anzufangen, der göttliche Geist Jesum in der Absicht in die Wüste führte, um ihn daselbst versuchen zu lassen, wie diefs Matthäus in den Worten: ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τȢ πνεύματος, πειρασθῆναι (4, 1.) ausdrücklich sagt: wozu sollte diese Versuchung dienen? Einen stellvertretenden, erlösenden Werth derselben wird man doch wohl nicht behaupten wollen, so wenig als dafs Gott erst nöthig gehabt hätte, Jesum auf eine Probe zu stellen; sollte aber durch dieselbe Jesus uns gleich und nach Hebr. 4, 15. in allen Dingen versucht werden wie wir: so wurde ihm ja der Prüfungen vollestes Maafs in seinem folgenden Leben zu Theil, und durch eine Versuchung des persönlich erscheinenden Teufels wäre er uns Uebrigen vielmehr ungleich geworden, die wir von dergleichen Erscheinungen verschont bleiben.

Auch mit dem 40tägigen Fasten ist es etwas Eigenes. Man begreift nicht, wie Jesus nach sechswöchiger Enthaltung von aller Nahrung noch hungern konnte, und nicht schon längst verhungert war, da für gewöhnlich die menschliche Natur nicht Eine Woche völlige Nah-

rungslosigkeit ertragen kann. Freilich trösten sich die Ausleger damit, die ἡμέραι τεσσαράκοντα seien eine runde Zahl, das νηϛεύσας bei Matthäus aber und selbst das ὀυκ ἔφαγεν ὀυδὲν bei Lukas sei nicht so streng zu nehmen, und bezeichne nicht Enthaltung von allen, sondern nur von den gewöhnlichen Speisen, so dafs der Genufs von Wurzeln und Kräutern dadurch nicht ausgeschlossen werde [4]). Aber von den 40 Tagen kann man in keinem Falle so viel abziehen, als nöthig wäre, um ein so langes Fasten denkbar zu finden, und was dieses selbst betrifft, so hat Fritzsche evident gezeigt [5]), und auch Olshausen giebt es zu [6]), dafs namentlich wegen der Parallele mit dem ebenso langen Fasten des Moses (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9. 18.) und des Elias (1. Kön. 19, 8.), — von deren Ersterem es heifst: er afs kein Brot und trank kein Wasser, vom Letzteren aber, er sei durch die Kraft einer vor der Abreise genossenen Speise 40 Tage lang gegangen, — auch hier an nichts Geringeres, als an gänzliche Enthaltung von aller Nahrung, zu denken ist. Eine solche aber ist nicht allein rücksichtlich der Möglichkeit, sondern auch der Zweckmäfsigkeit schwierig. Dem Zusammenhange nach mufs das Fasten von Jesu auf Antrieb desselben πνεῦμα übernommen gewesen sein, welches ihn zu dem Gang in die Wüste veranlafst hatte, und nunmehr zu einer heiligen Uebung aufmunterte, durch welche auch die Gottesmänner des alten Bundes sich geläutert, und göttlicher Anschauungen würdig gemacht hatten. Jenem πνεῦμα aber konnte nicht verborgen sein, dafs gerade an diesem Fasten der Satan Jesum ergreifen, und den da-

4) So z. B. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 84. Vergl. Gratz, Comm. zum Matth., 1, S. 229.

5) Comm. in Matth. p. 157 f. Vergl. de Wette, Kritik der mos. Geschichte, S. 250.

6) Bibl. Comm. 1, S. 187 f.

durch hervorgerufenen Hunger zum Fürsprecher seiner Versuchung werde nehmen wollen. Und war nun in diesem Falle das Fasten nicht eine Art von Herausforderung des Satans, eine Vermessenheit, wie sie auch dem seiner selbst Gewissesten übel ansteht[7])?

Nun aber der persönlich erscheinende Teufel mit seinen Versuchungen ist der eigentliche Stein des Anstofses in der vorliegenden Erzählung. Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch nicht sichtbar erscheinen, und wenn auch diefs, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unsrer Erzählung benommen haben müfste. Indefs, schon mit der Existenz des Teufels verhält es sich wie mit der der Engel, dafs selbst der Offenbarungsgläubige an derselben aus dem Grunde irre werden kann, weil diese Vorstellung nicht rein auf dem Boden des Offenbarungsvolks gewachsen, sondern im Exil aus profanen Gebieten herüberverpflanzt worden ist [8]). Ohnehin aber für diejenigen unter den Zeitgenossen, welche sich der Bildung des Jahrhunderts nicht verschlossen haben, ist die Existenz eines Teufels im höchsten Grade zweifelhaft geworden. Auch in Bezug auf diese wie auf die Engelvorstellung kann als Interpret der neueren Bildung Schleiermacher gelten, wenn er auf der einen Seite zeigt, dafs die Vorstellung eines Wesens, wie der Teufel eines sein müfste, aus Widersprüchen zusammengesetzt ist; auf der andern bemerklich macht, dafs, wie die Engelvorstellung aus beschränkter Naturbeobachtung,

7) Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi. In Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, zweiten Jahrgangs (1829) drittes Heft, S. 450.

8) de Wette, bibl. Dogmatik, §. 171; Gramberg, Grundzüge einer Engellehre des A. T., §. 5, in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. S. 182 f.

so sie aus beschränkter Selbstbeobachtung entstanden, mit den Fortschritten von dieser immer mehr in den Hintergrund treten, und die Berufung auf den Teufel hinfort als Ausflucht der Unwissenheit oder Trägheit gelten mufs [9]). Aber auch die Existenz des Teufels zugegeben, so hat doch ein persönliches und sichtbares Erscheinen desselben, wie es hier vorausgesetzt wird, noch seine besonderen Schwierigkeiten. Selbst Olshausen erinnert, dafs ein solches sonst weder im alten noch im neuen Testamente vorkomme [10]). Ferner, wenn doch der Teufel, um hoffen zu können, Jesum zu täuschen, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt, sondern nur entweder als Mensch, oder als guter Engel erscheinen durfte: so fragt man mit Recht, ob denn die Stelle 2. Kor. 11, 14., nach welcher ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτὸς, buchstäblich zu verstehen sei, und wenn diefs, ob diese abenteuerliche Vorstellung innere Wahrheit haben könne [11])?

Was die Versuchungen betrifft, so hat im Allgemeinen schon Julian gefragt, wie denn der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen, da er doch seine höhere Natur gekannt haben müsse [12])? und Theodor's von Mopsvestia Antwort darauf, dem Teufel sei Jesu Göttlichkeit damals noch unbekannt gewesen, widerlegt sich durch die Bemerkung, wenn er nicht damals schon in Jesu ein höheres Wesen gesehen hätte, würde er sich schwerlich die Mühe gegeben haben, ihm ausnahmsweise persönlich zu erscheinen. — In Bezug auf die einzelnen

9) Glaubenslehre 1, §§. 44. 45. der zweiten Ausg.

10) Bibl. Comm. 1, S. 183.

11) s. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 279. Kuinöl, in Matth. S. 76.

12) In einem Fragment Theodor's von Mopsvestia, in Münter's Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, S. 99 f.

Versuchungen wird man dem Kanon seinen Beifall nicht versagen können, dafs, um glaubwürdig zu erscheinen, die Erzählung dem Teufel nichts seiner vorauszusetzenden Klugheit widersprechendes zuschreiben dürfte [13]). Nun ist allerdings die erste Versuchung durch den Hunger nicht so übel motivirt; schlug diese bei Jesu nicht an, so mufste der Teufel als kluger Taktiker eine noch lockendere Versuchung bereit haben: statt dessen aber finden wir nun (bei Matthäus) den Vorschlag zu dem halsbrechenden Unternehmen, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, wornach es den, welcher die Steinverwandlung ausgeschlagen, noch weniger gelüsten konnte, und als auch dieser Vorschlag keinen Anklang gefunden, folgt zum Schlusse (bei Lukas ist diefs die zweite, die zuvorgenannte die dritte Versuchung) eine Zumuthung, welche jeder fromme Israëlit ungesäumt mit Abscheu zurückweisen mufste, den Teufel fufsfällig zu verehren. Eine so ungeschickte Auswahl und Anordnung der Versuchungen hat die meisten neueren Erklärer bedenklich gemacht [14]).

Da die drei Versuchungen an drei verschiedenen, selbst entlegenen Orten vorfallen, so fragt es sich, wie Jesus mit dem Teufel von einem zum andern gekommen sei? Diese Ortsveränderung haben selbst Orthodoxe ganz natürlich zugehen lassen, indem sie annahmen, Jesus sei ohnehin auf der Reise gewesen, und der Teufel ihm nachgefolgt [15]). Allein die Ausdrücke: *παραλαμβάνει — ἵστησιν*, *αὐτὸν ὁ διάβολος* bei Matthäus, *ἀναγαγὼν*, *ἤγαγεν* und *ἔστησεν* bei Lukas, deuten unverkennbar auf eine vom Teufel eigens veranlafste Ortsveränderung, und da ohnehin der Zug bei Lukas (V. 5.), der Teufel habe Jesu alle

13) Paulus, a. a. O. S. 376.

14) s. besonders Schmidt a. a. O.

15) Hess, Geschichte Jesu, 1, 124.

Reiche der Welt ἐν ςιγμῇ χρόνȣ gezeigt, auf etwas Zauberhaftes in der Sache hinweist: so hat man ohne Zweifel an magische Versetzungen zu denken, wie A.G. 8, 39. dem πνεῦμα Κυρίȣ ein solches ἁρπάζειν zugeschrieben ist. Hier fand man es nun aber schon frühzeitig mit der Würde Jesu unvereinbar, dafs der Teufel auf diese Weise eine magische Gewalt über ihn geübt, und ihn in der Luft mit sich herumgeführt haben solle [16]; ein Zug, welchen selbst derjenige höchst abenteuerlich finden wird, dem das persönliche Erscheinen des Teufels noch erträglich war. Das Unglaubliche häuft sich, wenn man bedenkt, welches Aufsehen es gemacht haben müfste, Jesum (sein Begleiter mag sich hier etwa unsichtbar gemacht haben) auf dem Tempeldach erscheinen zu sehen; falls es sich auch nicht beweisen läfst, dafs auf dasselbe sich zu stellen, wegen der vergoldeten Spiefse, mit welchen es besetzt war, unmöglich [17], oder doch dem Laien unerlaubt gewesen sei [18]; wovon übrigens das Zweite nicht unwahrscheinlich ist. Die letzte Versuchung betreffend, ist die Frage allbekannt, wo denn der Berg sei, von welchem aus man alle Reiche der Welt übersehen könne? und wenn die Auskunft, dafs unter κόσμος hier nur Palästina, und unter den βασιλείαις dessen einzelne Gebiete und Tetrarchien verstanden seien [19], kaum minder lächerlich ist, als die, der Teufel habe Jesu die Welt auf einer Karte gezeigt [20]: so bleibt keine Antwort übrig, als, ein solcher Berg existire nur in der alterthümlichen Vorstellung von der Erde als einer Fläche einerseits,

16) s. den Verf. der Rede de jejunio et tentationibus Christi unter den Werken Cyprians.

17) Joseph. b. j. 5, 5, 6. 6, 5, 1.

18) s. bei Fritzsche, in Matth. S. 164.

19) Kuinöl, in Matth. S. 90.

20) Angeführt bei Fritzsche, p. 168.

und andrerseits in der volksthümlichen Phantasie, welche leicht einen Berg bis in den Himmel hinein erhöhen, und ein Auge in's Unendliche schärfen kann.

Endlich auch der abschliefsende Zug der Erzählung, dafs, nachdem der Teufel mit der Versuchung zu Ende war, Engel zu Jesu gekommen seien und ihn bedient haben, ist, auch abgesehen von dem oben besprochenen Zweifel an der Existenz solcher Wesen, von Anstofs nicht frei. Denn das διηκόνυν kann doch keine andere Art von Bedienung bedeuten, als die Darreichung von Nahrungsmitteln; wie nicht allein der Zusammenhang, welchem zufolge Jesus nach langem Hungern eben eine solche Bedienung nöthig hatte, sondern auch die Vergleichung mit 1. Kön. 19, 5. zeigt, wo dem Elias ein Engel Speise bringt. Dann aber ist beides gleich unwahrscheinlich, was man möglicherweise annehmen könnte: dafs entweder ätherische Wesen, wie Engel, irdische, materielle Speisen dahergetragen haben; oder dafs Jesu menschlicher Leib mit himmlischen Substanzen, wenn es solche giebt, gestärkt worden sei.

§. 54.

Die Versuchung als innerer, oder als äusserer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel.

Das Undenkbare jener plötzlichen Entrückungen Jesu auf den Tempel und Berg hat schon einige der alten Erklärer auf die Ansicht gebracht, dafs wenigstens die Locale der zweiten und dritten Versuchung nicht leiblich und äusserlich, sondern blofs im Gesichte, Jesu gegenwärtig gewesen seien [1]); wogegen die Neueren, welchen

1) Theodor von Mopsvestia a. a. O. S. 107. behauptete gegen Julian, φαντασίαν ὄρυς τὸν διάβολον πεποιηκέναι, und nach dem Verfasser des schon angeführten Sermo de jejunio et

überhaupt die äusserlich sichtbare Teufelserscheinung anstöfsig war, die ganze Verhandlung mit demselben gleich von Anfang in das Innere der Seele Jesu hineinverlegten. Dabei fassen sie entweder auch das 40tägige Fasten als blofs innere Vorstellung auf [2]), was aber wegen der ganz historisch lautenden Angabe: *νηςεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕςερον ἐπείνασε*, die unerlaubteste Willkühr ist; oder man nimmt es als wirkliche Thatsache, wobei dann für diesen Zug die im vorigen §. erwähnten nicht geringen Schwierigkeiten stehen bleiben. Jenes innere Anschauen und Vorstellen der Versuchungen verlegen die Einen in einen Zustand ekstatischer Vision, für welche man den übernatürlichen Ursprung beibehalten, und sie entweder von Gott [3]), oder von der Einwirkung des Reichs der Finsternifs [4]) ableiten kann; Andre fassen die Vision mehr als traumartig, und suchen demgemäfs einen natürlichen Grund für dieselbe in den Gedanken, mit welchen Jesus wachend umgegangen war [5]). In der erhöhten Stimmung, so wird hier die Sache vorgestellt, in welcher sich Jesus noch von der Scene bei seiner Taufe her befand, durchdenkt er in der Einsamkeit noch einmal seinen messianischen Plan, und hält sich neben den wahren Mitteln zu dessen Ausführung auch die möglichen Gegensätze vor: Uebertreibung des Wunderglaubens und Herrschsucht, durch welche der Mensch nach jüdischer Denkart aus einem Rüstzeuge

tentationibus Christi gieng die erste Versuchung zwar *localiter in deserto* vor, auf dem Tempel und Berg aber war Jesus nur so, wie Ezechiel vom Chaboras aus zu Jerusalem, nämlich *in spiritu.*

2) Paulus, S. 379.

3) So H. Farmer, bei Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 217.

4) Olshausen, a. a. O. 1, S. 184.

5) Paulus, a. a. O. S. 377 ff.

Gottes ein Vollstrecker der Plane des Teufels wurde. Indem er sich solchen Gedanken überläfst, unterliegt sein feinorganisirter Körper der Anspannung, er versinkt auf einige Zeit in tiefe Ermattung, und hierauf in einen traumartigen Zustand, in welchem sein Geist die vorigen Gedanken unwissend in redende und handelnde Gestalten umschafft.

Für diese Verlegung des ganzen Vorgangs in das Innere Jesu glauben die Erklärer einige Züge der evangelischen Erzählung selbst anführen zu können. Das *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τȣ̃ πνεύματος* bei Matthäus, noch mehr das *ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι* bei Lukas, sei doch ganz entsprechend den Formeln: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*, Offenb. 1, 10., *ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι*, ebend. 17, 3., und ähnlichen bei Ezechiel; da nun in diesen Stellen nur von innerer Anschauung die Rede sei, so könne auch in der unsrigen kein äusserer Vorgang gemeint sein [6]. Allein mit Grund hat man dagegen bemerkt [7], dafs jene Formeln für sich beides bedeuten können: vom göttlichen Geist äusserlich und wirklich wohin versetzt werden, wie A.G. 8, 39. 2. Kön. 2, 16.; oder nur innerlich und visionär, wie in den angeführten Stellen der Apokalypse, und dafs zwischen beiden möglichen Deutungen der Zusammenhang entscheiden müsse. Dieser entscheide nun allerdings in einem durch und durch visionären Buche, wie die Apokalypse und Ezechiel, für einen blofs inneren Vorgang; in einem geschichtlichen Werke aber, wie unsere Evangelien, für einen äusseren. Träume ohnehin, aber auch Visionen, werden in den historischen Büchern des N. T. immer durch ausdrückliche Bemerkungen als solche angekündigt, und so müfste es auch an unsrer

6) Paulus, a. a. O., vergl. Kuinöl, in Matth. p. 77.

7) Fritzsche, in Matth. 155 f.; Usteri, Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, a. a. O. S. 774 f.

Stelle entweder εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει heiſsen, wie A.G. 9,12. 10,10. oder ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, wie Matth. 1,20. 2,13. Namentlich aber, wenn ein Traum erzählt werden sollte, müſste der Uebergang aus demselben zu dem weitern Verlauf der wirklichen Geschichte, wie Matth. 1,24. 2,14.21., durch ein διεγερθεὶς gemacht sein; wodurch, wie Paulus sehr wahr bemerkt, die Verfasser den Exegeten groſse Mühe erspart haben würden. Ueberdieſs ist gegen die Auffassung des Vorgangs als Ekstase nicht ohne Grund eingewendet worden, daſs dergleichen Zustände sonst nicht im Leben Jesu vorkommen [8]); gegen die Annahme eines Traums aber dieſs, daſs Jesus sonst nirgends einen Traum, und zwar mit solchem Gewichte, wieder erzählt habe [9]). Ferner, was das Bewirkende dieser Zustände betrifft, so begreift man nicht, wozu Gott in Jesu diese Vision erregt hätte, und ebensowenig, daſs der Teufel eine solche, zumal in Christo, hervorzubringen Macht und Befugniſs gehabt haben sollte; bei der Annahme eines durch die eigenen Gedanken Jesu bewirkten Traumes aber darf man namentlich auf orthodoxem Standpunkte nicht vergessen, daſs man dabei eine groſse Gewalt jener falschen Messiasideen im Gemüthe Jesu voraussetzt [10]).

Kann so nach dem Ergebniſs der letzten Betrachtung die Versuchungsgeschichte nicht als innerer Vorgang genommen werden, und nach dem früher Ausgeführten nicht als übernatürlicher: so scheint nichts übrig zu sein, als dieselbe als äussere zwar, aber durchaus natürliche Begebenheit anzusehen, d. h. also den Versucher zu einem bloſsen Menschen zu machen. Nachdem Johan-

8) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien 1, 1, S. 56.

9) Usteri, a. a. O. S. 775.

10) Ebenders. S. 776.

nes auf Jesum als den Messias aufmerksam gemacht hatte, meint der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret [11]), habe die herrschende Partei zu Jerusalem einen listigen Pharisäer ausgesandt, der Jesum auf die Probe stellen sollte, ob er wirklich messianische Wunderkräfte besäfse, und ob er nicht in das Interesse der Priesterschaft zu ziehen, und zu einer Unternehmung gegen die Römer zu gebrauchen wäre? Eine Fassung des *διάβολος*, mit welcher es auf würdige Weise zusammenstimmt, die nach dessen Abgang zur Erquickung Jesu erscheinenden *ἄγγελοι* von einer sich nähernden Karawane mit Lebensmitteln [12]), oder von sanften, erfrischenden Winden [13]), zu verstehen. Indefs hat diese Ansicht, nach Usteri's Ausdruck, ihren Kreislauf in der theologischen Welt so sehr schon vollendet, dafs es überflüssig ist, zu ihrer Widerlegung ein Wort zu verlieren.

Wenn sich nach dem Bisherigen die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker uns erzählen, weder als äusserer, noch als innerer, weder als übernatürlicher, noch als natürlicher Vorgang denken läfst: so folgt nothwendig der Schlufs: dieselbe kann überhaupt nicht so vorgegangen sein, wie die Synoptiker berichten.

Der gelindeste Ausweg ist hiebei die Annahme, dafs zwar wirklich Thatsächliches aus dem Leben Jesu zum Grunde liege, welches Jesus den Jüngern erzählt habe, aber so, dafs seine Erzählung kein ganz genauer Abdruck des Factischen gewesen sei. Versuchende Gedanken, welche ihm entweder wirklich während seines Aufenthalts in der Wüste nach der Taufe, oder zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten vor die Seele ge-

11) 1. Bd. S. 542 ff., nach Hermann von der Hardt, Basedow u. A.; noch neuestens Kuinöl, S. 81.

12) so eine Abhandlung in Henke's n. Magazin 4, 2, S. 352.

13) Natürliche Geschichte u. s. f. 1, S. 591.

treten, aber durch die reine Kraft seines Willens alsbald niedergeschlagen worden seien, habe er nach orientalischer Denk- und Ausdrucksweise als teuflische Versuchungen erzählt, und diese bildliche Erzählung sei eigentlich verstanden worden [14]). Die Haupteinwendung zwar, welche gegen diese Ansicht gekehrt worden ist, dafs sie die Unsündlichkeit Jesu gefährde [15]), ist, da sie auf einem dogmatischen Begriffe beruht, für unsern kritischen Standpunkt nicht vorhanden; wohl aber können wir aus dem Verlauf der evangelischen Geschichte vorwegnehmen, dafs in derselben der praktische Verstand Jesu durchaus klar und richtig erscheint; dieser aber müfste schadhaft gewesen sein, wenn Jesus zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matthäus ist, jemals Lust empfinden, und fast ebenso, wenn er auch nur darauf verfallen konnte, eine Versuchung verständigerer Art seinen Schülern unter dieser Form darzustellen. Zudem hätte Jesus in einer solchen Erzählung ein von einem redlichen Lehrer, wie er sonst erscheint, nicht zu erwartendes, trübes Gemisch von Dichtung und Wahrheit aus seinem Leben gegeben, namentlich wenn man nicht annimmt, die versuchenden Gedanken seien ihm wirklich nach dem 40tägigen Aufenthalt in der Wüste in Einem Zuge aufgestiegen, sondern diefs noch zur Einkleidung rechnet; nimmt man dagegen jene Zeitbestimmung geschichtlich, so bleibt auch das vierzigtägige Fasten stehen, und mit ihm einer der bedeutendsten Anstöfse in der Erzählung. Jedenfalls, wenn Jesus den innern Vorgang einfach erzählen wollte, nur aber in der Art, wie

14) So nach vielen Vorgängen, welche SCHMIDT, KUINÖL, u. A. nachweisen, ULLMANN, a. a. O. S. 56 ff., und HASE, Leben Jesu, §. 55.

15) SCHLEIERMACHER, über den Lukas, S. 54. USTERI, a. a. O. S. 777 ff.

der Hebräer jeden bösen Gedanken durch einen Schlufs von der Wirkung auf die Ursache dem Teufel zuschrieb: so war er hiedurch nur zu der Wendung veranlafst, der Satan habe ihm diefs und das in das Herz geben wollen, keineswegs aber dazu, von einem persönlichen Auftreten des Satans und einem Herumreisen mit demselben zu reden; wenn nicht neben oder statt der Absicht des Erzählens noch eine andere, poëtisch-didaktische, stattgefunden haben soll.

Eine solche Absicht hatte nun allerdings Jesus denjenigen zufolge, nach welchen die Versuchungsgeschichte von ihm als Parabel erzählt, von den Jüngern dagegen geschichtlich verstanden worden ist. Dabei wird meistens das Bedenkliche, dafs ein wirkliches inneres Erlebnifs Jesu zum Grunde gelegen, fallen gelassen [16]: nicht Jesus selbst soll solche Versuchungen durchlebt, sondern nur seine Jünger vor denselben zu verwahren beabsichtigt haben, indem er ihnen, gleichsam als ein Compendium messianischer und apostolischer Weisheit, die drei Maximen einprägen wollte: 1) kein Wunder zu thun zu eigenem Vortheile, selbst unter den dringendsten Umständen; 2) nie auf Hoffnung auf ausserordentlichen göttlichen Beistand etwas Abenteuerliches zu unternehmen; 3) nie, auch wenn der gröfste Vortheil dadurch zu erreichen wäre, sich in Gemeinschaft mit dem Bösen einzulassen [17]. — Längst hat man gegen diese Auffassung bemerkt, dafs die Erzählung nicht leicht als Parabel zu erkennen, und die Beleh-

16) Wenn bei der Annahme einer Parabel zugleich etwas wirklich von Jesu Erlebtes hier gefunden wird, fliefst diese Ansicht mit der vorigen zusammen, wie z. B. bei Hase zu sehen ist.

17) J. E. C. Schmidt, in seiner Bibliothek, 1, 1, S. 60 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 54 f.; Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 2, 3, S. 456 ff.

rung schwer herauszufinden gewesen wäre [18]). Gewifs wäre, was das Letztere betrifft, namentlich die zweite Versuchung ein wenig passend gewähltes Bild [19]); doch die erstere Bemerkung bleibt die Hauptsache. Warum diese Erzählung so gar nicht das Gepräge einer Parabel trage, das ist neuerlich dahin bestimmt worden, eine Parabel könne bei der ihr wesentlichen geschichtlichen Form nur dadurch sich von wirklicher Geschichte unterscheiden, dafs die in derselben handelnden Personen sich sogleich von selbst als fingirte kundgeben [20]). Diefs ist aber dann der Fall, wenn die Personen entweder unbestimmt, als Allgemeinheiten, bezeichnet sind, wie in den Gleichnifsreden Jesu als *ὁ σπείρων, βασιλεὺς* u. dgl.; oder wenn ihnen zwar eine individuelle Bestimmung gegeben ist, aber eine solche, welche sie als unhistorische Personen, als Träger von Dichtungen, kenntlich macht, was, in Verbindung mit den übrigen Zügen jener Parabel, selbst von dem mit Namen genannten *Λάζαρος* im Gleichnifs vom reichen Manne gilt. In beiden Rücksichten kann ein sinnlich Gegenwärtiger nicht als Subject einer Parabel gebraucht werden, denn ein solcher ist immer eine bestimmte und augenscheinlich historische Person. Also weder den Petrus, oder sonst einen seiner Jünger, noch auch sich selbst konnte Jesus zum Subject einer Gleichnifsrede machen, da die eigene Person dessen, der eine solche vorträgt, am unmittelbarsten zu den dabei gegenwärtigen gehört, und ebendefswegen kann er die Versuchungsgeschichte, in welcher er das Subject ist, nicht als Parabel vorgetragen haben. Anzunehmen aber, dafs die Parabel

18) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 339.

19) Usteri, Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, Studien, 1832, 4, S. 780.

20) Hasert, Bemerkungen über die Ansichten Ullmann's und Usteri's von der Versuchungsgesch., Studien, 3, 1, S. 74 f.

ursprünglich ein anderes Subject gehabt habe, an dessen Stelle dann in der mündlichen Ueberlieferung Jesus gesetzt worden sei, geht nicht an, weil die Erzählung auch als Parabel nur dann eine rechte Bedeutung hat, wenn der Messias das Subject derselben ist [21]).

Da auf diese Weise weder ein wirklicher Gemüthszustand Jesu, noch eine von ihm vorgetragene Parabel der Versuchungsgeschichte zum Grunde liegen kann: so kann sie überhaupt nicht von Jesu, sondern nur über ihn gebildet worden sein, d. h. sie ist urchristliche Sage.

§. 55.

Die Versuchungsgeschichte als Mythus.

Der Uebertritt auf dieses vernünftige Gebiet kommt freilich den alten Theologischen Adam so sauer an, dafs diejenigen unter den Theologen, welche sich zuerst zur mythischen Auffassung der vorliegenden Erzählung hinneigten, doch wo möglich noch an einem Strohhalm von Historie sich zu halten suchten. Da die Geneigtheit zur mythischen Auffassung der Versuchungsgeschichte oft nur einseitig durch die Scheue vor dem Teufelsglauben veranlafst war, so war man zufrieden, die Vorgänge mit dem Teufel für mythisch zu erklären, und liefs den 40tägigen Aufenthalt in der Wüste um so lieber in geschichtlichem Werth, als man dadurch eine Veranlassung für die Entstehung des Mythus zu bekommen glaubte, welche man in Gedanken und Ideen zu finden noch nicht im Stande war. So sollte denn also Jesus nach seiner Taufe wirklich 40 Tage unter Nüchternheit und Gebet allein in der Wüste zugebracht haben, und um einen Grund und Zweck dieses Aufenthalts zu finden, soll man auf die Sage von einer in dieser Zeit vorgefallenen Versuchung des Teufels gerathen sein, den man sich ohnehin in der Wüste dach-

21) Hasert, a. a. O. S. 76.

te [1]). Als ob ein solcher Aufenthalt nicht auch schon durch den Zweck einer heiligen Ascese hinlänglich erklärt gewesen wäre [2]), und was die Hauptsache ist, als ob nicht gerade ein 40tägiges Fasten in der Wüste, auch ohne geschichtlichen Grund, zu erdichten, wegen der vor Augen liegenden Parallele mit gleichen Vorgängen aus dem Leben des Moses und Elias, ganz besonders im Interesse der Sage gelegen hätte.

So aller geschichtlichen Grundlage beraubt, sind wir zur Ableitung der vorliegenden Erzählung rein nur auf Gedanken, auf jüdische und urchristliche Vorstellungen verwiesen, und hier sind wir so glücklich, sagen zu können, dafs sich kein Zug in der Erzählung findet, der nicht aus A. T.lichen Vorbildern oder aus den damaligen Begriffen vom Messias und vom Satan zu erklären wäre [3]).

Der aus der persischen Religion als böses und menschenfeindliches Wesen herübergekommene Satan wurde von den Juden, deren Particularismus alles Gute und wahrhaft Menschliche auf das israëlitische Volk beschränkte, zum besonderen Widersacher ihrer Nation, und damit zum Herrn der ihnen feindlichen Heidenvölker gemacht [4]).

1) Diese Ansicht verband J. E. Ch. Schmidt späterhin mit der im vorigen §. von ihm angeführten, s. seine Bibliothek, 2, S. 223. Andere s. bei Kuinöl, S. 80.

2) Fritzsche, in Matth. S. 176.

3) So Fritzsche, in Matth. S. 173. Treffend derselbe schon in der Ueberschrift S. 154: *Quod in vulgari Judaeorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messiae consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messiae accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium majorum quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas eum convenit, protervisque atque impiis — — consiliis ad impietatem deducere frustra conatus est.*

4) Vergl. Zachar. 3, 1, wo dem vor Jehova's Engel stehenden Hohenpriester Satan widersteht; ferner Vajikra rabba f. 151,

Wurden nun die Interessen des jüdischen Volks in der Person des Messias concentrirt, so war es natürlich, dafs der Satan namentlich als Gegner des Messias aufgefafst wurde, wie denn auch im N. T. mit der Vorstellung, dafs Jesus der Messias sei, sich überall die vom Satan als dem Gegner seiner Person und Sache verbindet. Wie Christus defswegen erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8.): so ergreift nun dieser jede Gelegenheit, um unter den guten Samen, welchen des Menschen Sohn ausstreut, Unkraut zu säen (Matth. 13, 39.), und tritt sowohl Jesum selbst an, ob er nicht Meister über ihn werden könne (Joh. 14, 30.), als er auch seinen Glaubigen beständig zusetzt (Ephes. 6, 11. 1. Petr. 5, 8.). Indem die Angriffe des Teufels auf die Frommen nichts Anders als Versuche sind, ob er nicht den einen oder andern in seine Gewalt bekommen, d. h. zum Sündigen bewegen könne (Luc. 22, 31.); diese Probe aber nicht anders gemacht werden kann, als durch mittelbares Veranlassen oder unmittelbares Eingeben böser, verführerischer Gedanken: so war damit der Satan als Versucher, als ὁ πειράζων, aufgefafst. Mittelbar, durch Verhängung von Plagen und Unglück, sucht er im Prolog des Hiob den Frommen von Gott abzuziehen; als unmittelbare diabolische Einflüsterung aber wurde frühzeitig der verführerische Rathschlag aufgefafst, welchen nach 1. Mos. 3. die Schlange den ersten Menschen gab (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9.).

Der Begriff des Versuchens (נִסָּה, LXX: πειράζειν) war dem älteren Hebraismus in Bezug auf Gott selbst ge-

1. (bei BERTHOLDT Christolog. Jud. S. 183.): wo nach Rabbi Jochanan Jehova zum מלאך המות (d. h. zum Satan, vgl. Hebr. 2, 14. und LIGHTFOOT, horae, p. 1088.) spricht: *feci quidem te κοσμοκράτορα, at vero cum populo foederis negotium nulla in re tibi est.*

läufig, welcher seine Lieblinge, wie Abraham (1. Mos. 22, 1.) und das Volk Israël (2. Mos. 16, 4. u. sonst), auf die Probe stellte, oder auch im gerechten Zorne die Menschen zu unheilbringenden Handlungen reizte (2. Sam. 24, 1.). Nachdem sich aber die Vorstellung des Satans ausgebildet hatte, wurde dieselbe benützt, um das Versuchen, welches, wie man nachgerade zu bemerken anfieng, mit Gottes absoluter Güte sich nicht vertrug (s. Jac. 1, 13.), Gott abzunehmen und auf den Satan zu überwälzen. Daher ist es nun dieser, welcher bei Gott die Erlaubnifs auswirkt, den Hiob durch Leiden auf die gefährlichste Probe zu stellen; daher ist der strafbare Gedanke Davids, das Volk zu zählen, welcher im zweiten Buch Samuels noch vom Zorne Gottes hergeleitet war, in der späteren Chronik (1. Chr. 22, 1.) geradezu auf Rechnung des Teufels geschrieben, und selbst die gutgemeinte Versuchung, welche der Genesis zufolge Gott mit Abraham vornahm, als er die Opferung des Sohnes von ihm forderte, war nach späterer jüdischer Ansicht auf Anstiften des Satans von Gott vorgenommen [5]. Ja auch diefs genügte nicht, sondern es wurden Scenen erdacht, wie der Teufel dem Abraham bei seinem Hinausgang zur Opferung persönlich mit einer Versuchung in den Weg getreten sein, und wie er das Volk Israël in Abwesenheit des Moses versucht haben sollte [6].

5) s. die von Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 395. aus Gemara Sanhedrin angeführte Stelle.

6) Ebendas. p. 396. Als Abraham hinzog, um dem Befehle Jehova's gemäfs seinen Sohn zu opfern, *antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito avertere eum conatus est etc.* Schemoth R. 41 (bei Wetstein z. d. St. d. Matth.): *Cum Moses in altum adscenderet, dixit Israëli: post dies XL hora sexta redibo. Cum autem XL illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixit-*

Waren so die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, war das Volk Israël selbst nach der früheren Ansicht von Gott, nach der späteren vom Teufel versucht worden: was lag näher, als die Vorstellung, dafs vor Allen an den Messias, das Haupt aller Gerechten und den Repräsentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan sich wagen werde, um ihn zu fällen, wie wir diefs wirklich als rabbinische Meinung angedeutet finden [7]), und zwar nach der sinnlichen Vorstellungsweise des späteren Judenthums in einer leibhaften Erscheinung und einem persönlichen Zwiegespräch. Fragte es sich um die Zeit, in welcher der Satan muthmafslich eine solche Versuchung mit dem Messias vornehmen werde, so lag es am nächsten, diesen, als einen andern Hercules am Scheidewege, beim Eintritt in das reife Alter und in das messianische Amt eine solche Probe bestehen zu lassen; handelte es sich um den Ort, so bot sich von mehr als Einer Seite die Wüste dar. Nicht nur ist sie von Asasel (3. Mos.

que: ubi est Moses, magister vester? mortuus est. Bemerkenswerth ist, dafs auch hier die Versuchung nach Ablauf von 40 Tagen eintritt.

7) Schöttgen, horae 2, 538, führt nach Fini flagellum Judaeorum, 3, 35. eine Stelle aus Pesikta an: *Ait Satan: Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem. Cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam.* Diese Stelle beweifst wenigstens, dafs eine vom Teufel gegen den Messias zu unternehmende Versuchung dem jüdischen Vorstellungskreise nicht fremd war. Liefs der Urheber der angeführten Stelle dem Satan, wie scheint, sein Gesuch abgeschlagen werden, so werden es Andere, da die Vorstellung einmal angeregt war, gewifs haben in Erfüllung gehen lassen.

16, 8. 10.) und Asmodi (Tob. 8, 3.) bis zu den von Jesu ausgetriebenen Dämonen herunter (Matth. 12, 43.) der schauderhafte Wohnplatz der höllischen Mächte: sondern die Wüste war auch das Local, in welchem das Volk Israël, dieser *filius Dei collectivus*, versucht worden war [8]). Was aber sollte der Messias in der Wüste thun? Dafs auch der zweite Retter, wie Moses, der erste, als er in der Wüste auf dem Berge Sinai war (2. Mos. 34, 38. 5. Mos. 9, 9.), die heilige Ascese des Fastens über sich genommen haben werde, lag um so näher, als diefs die angemessenste Einleitung zu der ersten, sich an den Hunger knüpfenden Versuchung geben konnte. Durch das Vorbild des Moses, zu welchem hier noch das des Elias (1. Kön. 19, 8.) kam, war auch die Zeitdauer dieses Fastens in der Wüste bestimmt; denn auch sie hatten 40 Tage gefastet; wie denn die Vierzig auch sonst im hebräischen Alterthum als heilige Zahl eine Rolle spielt [9]). Namentlich scheinen die 40 Tage der Versuchung Jesu im verkleinerten Mafsstabe dasselbe zu sein, was die 40 Prüfungsjahre des israelitischen Volks in der Wüste [10]). Denn dafs bei der Versuchung Jesu auf die Versuchungen, welche das Volk in der Wüste zu bestehen hatte, ganz besondere Rücksicht genommen ist, zeigt schon der Umstand, dafs alle, vom Satan gegenüber von Jesu angezogenen Schriftstellen aus der recapitulirenden Schilderung des Zugs der Israëliten, 5. Mos. 6. u. 8., genommen sind. Auch der Apostel Paulus zählt 1. Kor. 10, 6 ff. eine

8) 5. Mos. 8, 2 (LXX) wird das Volk so angeredet: *μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σȣ τȣ̃το τεσσαρακοςὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως κακώσῃ σε καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σȣ, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτȣ̃, ἢ ȣ̆.*

9) s. WETSTEIN, S. 270; DE WETTE, Kritik der mos. Gesch., S. 245; Derselbe in DAUB's und CREUZER's Studien 3, S. 245.

10) OLSHAUSEN, I, S. 188.

Reihe von Zügen aus dem Benehmen der Israëliten in der Wüste, sammt den von Gott dafür verhängten Strafgerichten, auf, und warnt die Christen vor einem ähnlichen Betragen, indem, wie er V. 6. und 11. sagt, jene Strafgerichte über die Alten als τύποι für die zu seiner Zeit, die er als τέλη τῶν αἰώνων bezeichnet, Lebenden, verhängt worden seien, weſswegen, wer stehe, zusehen möge, daſs er nicht falle. Schwerlich war dieſs bloſs zufällige Privatmeinung des Apostels, sondern, wie überhaupt das Mosaische, so scheinen besonders diese harten Prüfungen des von Moses geführten Volkes als Vorbilder derjenigen angesehen worden zu sein, welche in der durch den Messias herbeizuführenden Katastrophe seinen Anhängern, vor Allen aber ihrem Anführer, dem Messias selbst, bevorständen, der hier in sofern als Antitypus des Volks erscheint, als er alle die Versuchungen, welchen dieses erlegen war, siegreich bestehen sollte.

So war also die erste Versuchung des Messias dadurch zum Voraus bestimmt, daſs das Volk Israël in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war [11]; wie denn unter den verschiedenen Versuchungen, welche die Rabbinen von Abraham zu erzählen wissen, meistens auch der Hunger mitaufgezählt wird [12]). Daſs der Satan die Aufforderung an Jesum, die Befriedigung seines Bedürfnisses, statt sie vertrauensvoll von Gott zu erwarten, auf eigenmächtige Weise herbeizuführen, gerade so ausdrückt, wie wir es bei den Evangelisten lesen, kann nicht Wunder nehmen, wenn man, neben dem steinigen Local der Wüste, bedenkt, wie gewöhnlich für den Ersatz eines gänzlich mangelnden Gegenstandes die Formel war, ihn aus Steinen hervorzubringen (Matth. 3, 9. vergl. Luc. 19,

11) 5. Mos. 8, 3 (Fortsetzung des not. 8. Angeführten): καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε κ. τ. λ.

12) s. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. p. 398 ff.

40.), und wie namentlich Stein und Brot einen auch sonst geläufigen Gegensatz bilden (Matth. 7, 9.). Was Jesus auf diese Zumuthung erwiedert, ist aus demselben Zusammenhange, welchem der ganze erste Versuchungsact nachgebildet scheint. Denn eben das giebt hier Jesus dem Satan zur Antwort, was nach 5. Mos. 8, 3. das Volk Israël durch die Versuchung des Hungers (die es aber zunächst nicht bestanden, sondern sich zum Murren hatte verleiten lassen), doch nachträglich hatte lernen müssen, nämlich, *ὅτι ὀυκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.*

Doch an einer Versuchung war es nicht genug. Von Abraham zählten die Rabbinen deren zehn; für eine dramatische Darstellung aber, wie wir sie in den Evangelien haben, war diefs zu viel, und unter den niedrigeren Zahlen lag keine näher als die heilige Drei. Dreimal rifs sich im Seelenkampf in Gethsemane Jesus von seinen Jüngern los (Matth. 26.); dreimal verläugnete Petrus den Herrn (ebendas.), und dreimal stellte nachher Jesus dessen Liebe zu ihm in Frage (Joh. 21.); auch in jener rabbinischen Stelle, welche den Abraham durch den Teufel persönlich versucht werden läfst, sind es drei Gänge, welche er mit ihm macht, — eine Darstellung, welche auch durch die Art, wie ihr zufolge zwischen beiden Theilen mit A. T.lichen Stellen hin- und hergefochten wird, der evangelischen verwandt ist [13]). Die zweite Ver-

13) Gemara Sanh. meldet das oben not. 6. Angeführte, wo dann das colloquium zwischen Abraham und Satan ferner so lautet:

1. *Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re aegre feras? Ecce erudiebas multos — labantem erigebant verba tua — quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans) nonne aegre ferres* (Job. 4, 2—5.)?

Cui resp. Abraham: ego in integritate mea ambulo (Ps. 26, 11.).

suchung (nach Matth.) war nicht ebenso durch den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen bestimmt, wie die erste; sie tritt daher abgebrochen auf, und die Auswahl derselben kann zufällig und willkührlich erscheinen. In Bezug auf die Form derselben mag diefs der Fall sein; aber ihr Inhalt steht dadurch mit dem der vorhergehenden im genauen Zusammenhang, dafs auch er aus dem Benehmen des jüdischen Volks in der Wüste genommen ist. Diesem war 5. Mos. 6, 16. die Ermahnung gegeben, Gott nicht mehr zu versuchen, wie sie ihn bei Massa versucht hätten; eine Ermahnung, welche 1. Kor. 10, 9. auch den Mitgliedern des neuen Bundes, doch mehr mit Anspielung auf 4. Mos. 21, 4. ff. und mit Bezug auf Christum, gegeben wird. Auch zu dieser besonders schweren Sünde also, welcher das alte Volk Gottes erlegen war, mufste der Messias gereizt werden, um durch seinen Sieg über diesen Reiz die Uebertretung des Volks gleich-

2. *Satanas: Annon timor tuus, spes tua* (Job. 4, 6.)? *Abraham: recordare quaeso, quis est insons, qui perierit* (V. 7.)?

3. *Quare, quum videret Satanas, se nihil proficere, nec Abrahamum sibi obedire, dixit ad illum: et ad me verbum furtim ablatum est* (V. 12.), *audivi — pecus futurum esse pro holocausto* (Gen. 22, 7.) *non autem Isaacum.*

Cui respondit Abraham: Haec est poena mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, dafs diese rabbinische Darstellung das Vorbild unsrer Versuchungsgeschichte gewesen sei; wenn man dagegen von der andern Seite ebenso wenig beweisen kann, dafs dergleichen Darstellungen sich nur als Nachbilder der neutestamentlichen haben gestalten können: so weifst die voraussetzlich unabhängige Entstehung so entsprechender Erzählungen bestimmt genug darauf hin, wie leicht sie aus den gegebenen Prämissen sich von selbst bilden konnten.

sam gut zu machen. Nun war aber bei dem Volke das als *ἐκπειράζειν Κύριον* bezeichnete Benehmen durch einen Wassermangel veranlafst, und das Gott Versuchen war ihr Murren. Diefs schien der späteren Sage jenem Ausdrucke nicht völlig zu entsprechen, man sah sich nach etwas Adäquaterem um, und kaum konnte von diesem Gesichtspunkt aus passender gewählt werden, als wie wir es in unsrer Versuchungsgeschichte finden; denn nichts kann in eigentlicherem Sinne Gott versucht heifsen, als wenn auf so tollkühne Weise, wie der Satan in seiner zweiten Aufforderung Jesu anmuthet, sein ausserordentlicher Beistand in Anspruch genommen wird. Was die Veranlassung war, als Beispiel solcher Vermessenheit gerade das Herabstürzen vom Tempel namhaft zu machen, das ist dem Satan selbst in den Mund gelegt. Es fiel nämlich dem Urheber dieses Zugs der Sage als mögliche Verführung zu einer tollkühnen Handlung die Stelle Ps. 91, 11. f. ein, wo dem unter Jehova's Schutze Stehenden, als welchen er vorzugsweise den Messias dachte, verheifsen ist, die Engel werden ihn auf den Händen tragen, damit er seinen Fufs an keinen Stein stofse. Da das *αἴρειν ἐπὶ χειρῶν* um das *προσκόπτειν* zu vermeiden, auf ein Herabstürzen aus der Höhe zu deuten schien, so konnte diefs auf die Vorstellung führen, dafs der von Gott beschützte Messias sich unversehrt von einer Höhe herabstürzen könne. Von welcher Höhe? darüber konnte bei dem Messias nicht wohl ein Zweifel sein. Dem Frommen, und somit auch ihm, dem Haupt aller Frommen, ist es ja nach Ps. 15, 1. f. 24, 3. f. eigenthümlich, auf Jehova's heiligen Berg gehen, und an seiner geweihten Stätte stehen zu dürfen: die Höhe des Tempels konnte daher nach jener vermessenen Schlufsweise als diejenige angesehen werden, von welcher der Messias unverletzt sich hinablassen könne.

Die dritte Versuchung, welche Jesus besteht, ist wiederum eine der gefährlichsten von denen, welchen das Volk Israël unterlegen war: die zur Abgötterei, oder, was nach der späteren jüdischen Vorstellung dasselbe war (Baruch 4, 7. 1. Kor. 10, 20.), zur Teufelsanbetung. Diese Versuchung führt auch der Apostel Paulus 1. Kor. 10, 7. unter den Vorbildern für die Christen auf, und in einer oben[14]) angeführten rabbinischen Stelle wird sie dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeschrieben. Wie sollte nun der Messias zur Anbetung des Teufels versucht werden? Hier reichten sich die Vorstellungen vom Messias als demjenigen, welcher als König des jüdischen Volks zugleich zum Herrn der übrigen bestimmt war, und vom Satan, als dem durch den Messias zu besiegenden Beherrscher der Heidenwelt[15]), die Hände. Die Weltherrschaft, welche der Messias nach der christianisirten Vorstellung der Zeit durch lange, zum Theil leidenvolle Mühe zu erringen hatte, bot ihm der Satan leichten Kaufes an, wenn er ihm den Zoll der Anbetung bringen wollte. Dieser Versuchung begegnet Jesus so, dafs er die Maxime, Gott allein zu dienen, welche den Israëliten 5. Mos. 6, 13. mit Bezug auf ihren Fehltritt eingeschärft worden war, dem Satan entgegenhält, und ihm damit zugleich den Abschied giebt.

Was hierauf Matthäus und Markus als Schlufs der Versuchungsgeschichte haben, dafs Engel zu Jesu getreten seien, und ihn nach dem langen Fasten und der Arbeit der Versuchungen mit Nahrungsmitteln erquickt haben, ist theils durch den Engel vorgebildet, welcher nach 1. Kön. 19, 5. 6. dem Elias vor, wie nun dem Messias

14) Anmerk. 6.

15) Bertholdt, Christolog. Judaeorum Jesu aetate, §. 36. not. 1. und 2. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 169 f.

nach dem 40tägigen Fasten Speise gebracht hatte, theils wurde ja auch das Manna, welches den Hunger des Volks in der Wüste stillte, ἄρτος ἀγγέλων genannt (Ps. 78, 25. LXX. vergl. Weisheit 16, 20.)[16]).

16) Vergl. mit der gegebenen Darstellung die im Ganzen übereinstimmenden Ausführungen von Schmidt, Fritzsche und Usteri an den §. 50. not. 1—3. angeführten Orten.

Drittes Kapitel.

Local und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu.

§. 56.

Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu.

Den Synoptikern zufolge hatte der zwar in dem judäischen Bethlehem geborene, aber in dem galiläischen Nazaret aufgewachsene Jesus Galiläa nur auf die kurze Zeit von seiner Taufe bis zur Gefangennehmung des Täufers verlassen, begab sich aber nach dem letzteren Ereignifs alsbald dahin zurück und begann lehrend, heilend, Jünger berufend, seine Wirksamkeit in der Art, dafs er ganz Galiläa durchreiste, zum Behuf eines Mittelpunkts seiner Thätigkeit aber seinen bisherigen Wohnort Nazaret mit Kapernaum, am nordwestlichen Ufer des galiläischen Sees, vertauschte (Matth. 4, 12—25. parall.). Von hier an haben zwar Markus und Lukas im Unterschiede von Matthäus manches Eigenthümliche, und das mit ihm Gemeinsame zum Theil in andrer Ordnung; da sie jedoch in Bezug auf den geographischen Kreis, welchen sie Jesum beschreiben lassen, von Matthäus nicht abweichen, so kann die Darstellung dieses Letzteren hier unbedenklich zum Grunde gelegt werden. Ihm zufolge gehen nun galiläische und zum Theil bestimmt in Kapernaum vorgefallene Begebenheiten fort, bis 8, 18., wo Jesus über den galiläischen See setzt, aber, kaum am östlichen Ufer ge-

landet, wieder nach Kapernaum zurückkehrt (9, 1.). Hierauf eine Reihe durch kurze Uebergänge, wie *παράγων ἐκεῖθεν* (9, 9. 27.) *τότε* (V. 14.) *ταῦτα αὐτȣ̃ λαλȣ̃ντος* (V. 18.) u. dergl. verknüpfter Scenen, bei welchen an keine wesentliche Ortsveränderung, d. h. an keinen Wechsel der Provinz, dergleichen der Verfasser sonst weit sorgfältiger anzuzeigen pflegt, gedacht werden kann; wie denn auch das: *περιῆγεν ὁ Ἰησȣ̃ς τὰς πόλεις πάσας — διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν*, 9, 35., offenbar nur eine Wiederholung ist von dem: *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησȣ̃ς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν* 4, 23., also nur von einem Umherwandern in Galiläa zu verstehen. Die Botschaft des Täufers (K. 11.) empfängt Jesus nach dem Sinne des Referenten wahrscheinlich gleichfalls in Galiläa, da er ja im Zusammenhange mit derselben die Klage über die galiläischen Städte ausspricht; bei dem Vortrage der Parabeln (K. 13.) ist er am Meere, ohne Zweifel am galiläischen, und weil von seiner *οἰκία* die Rede ist (V. 1.), wahrscheinlich in der Nähe von Kapernaum. Nachdem er hierauf seine Vaterstadt Nazaret besucht hat (13, 53. ff.), fährt er (14, 13.) über den See, dem Lukas zufolge (9, 10.) nach der Gegend von Bethsaida (Julias); von wo er aber, nachdem er die Speisung vorgenommen, alsbald wieder an das westliche Ufer sich zurückbegiebt (14, 34.). Hierauf zieht sich Jesus in das nördlichste Ende des jüdischen Landes, an die phönicische Grenze hinauf (15, 21.); bald aber an den galiläischen See zurückgekehrt (V. 29.), begiebt er sich zu Schiffe an das östliche Ufer, in die Gegend von Magdala (V. 39.); zieht sich aber von hier wiederum nördlich, in die Gegend von Cäsarea Philippi (16. 13.), in die Nähe des Libanon, unter dessen Vorbergen wohl auch der Verklärungsberg (17, 1.) zu suchen ist. Nachdem er sofort mit seinen Jüngern noch einige Zeit in Galiläa umhergewandert war (17, 22.), auch Kapernaum noch einmal besucht hatte (V. 24.), verläfst er Galiläa

(19, 1.), um (der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge) [1]) durch Peräa nach Judäa zu reisen (eine Reise, welche er nach Luc. 9, 52. durch Samarien gemacht zu haben scheint); 20, 17. ist er auf der Reise nach Jerusalem; V. 29. kommt er durch Jericho; 21, 1. befindet er sich in der Nähe von Jerusalem, wo er V. 10. einzieht.

Den Synoptikern zufolge kommt also Jesus von seiner Rückkehr nach der Johannestaufe bis zu seiner letzten Reise nach Jerusalem über die Gränzen von Nordpalästina nicht hinaus, sondern zieht in den Landschaften westlich und östlich vom galiläischen See und vom oberen Jordan, in den Gebieten des Herodes Antipas und Philippus, umher, ohne jemals südlich Samaria, noch weniger Judäa, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römischer Administration stehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieser Gränzen ist es näher wiederum das Land westlich vom Jordan und vom See Tiberias, also Galiläa, die Provinz des Antipas, in welche vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu fällt, indem nur von drei kurzen Abstechern auf das östliche Ufer des Sees, und zwei, schwerlich längeren, an die nördlichen Gränzen des Landes, berichtet wird.

Ganz anders wird der Schauplatz der Wirksamkeit Jesu im vierten Evangelium angegeben. Auch hier zwar geht er, als er von Johannes getauft ist, nach Galiläa zu der Hochzeit zu Kana (2, 1.) und von dort nach Kapernaum (V. 12.); doch schon nach wenigen Tagen ruft ihn das nahe Paschafest nach Jerusalem (V. 13.). Von Jerusalem begiebt er sich in die Landschaft Judäa (3, 22.), von wo er nach längerer Wirksamkeit (4, 1.) durch Samarien nach Galiläa zurückkehrt (V. 43.). Nachdem von hier nur eine Wunderheilung berichtet ist, folgt sogleich wieder eine neue Festreise nach Jerusalem (5, 1.), und aus dem dortigen Aufenthalt werden eine Heilung, Verfolgun-

1) Fritzsche, p. 591.

gen und längere Reden Jesu gemeldet, bis er (6, 1.) sich auf das östliche Uferland des Sees Tiberias, und von hier nach Kapernaum (V. 17. 59.) begiebt, worauf er einige Zeit in Galiläa umherzog (7, 1.). Aber schon wieder reist er von da zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem (V. 2. 10.), und aus seinem diefsmaligen Aufenthalte daselbst werden uns besonders viele Reden von ihm und Schwankungen seiner Stellung mitgetheilt (7, 10—10, 21.), auch an denselben, ohne einer Wegreise aus Jerusalem und Judäa zu erwähnen, unmittelbar sein Auftreten bei dem Feste der Tempelweihe angeknüpft (10, 22.). Nach diesem zog sich Jesus wieder in die Gegend von Peräa, wo er zuerst mit Johannes gewesen war, zurück (10, 40.), und hielt sich einige Zeit daselbst auf, bis ihn der Tod des Lazarus nach Bethanien bei Jerusalem rief (11, 1. ff.), von wo er sich nach Ephraim, in der Nähe der jüdischen Wüste, zurückzog (V. 54.), bis das Paschafest sich nahte, welches Jesus sofort, als sein letztes, besuchte (12, 1. ff.).

Nach Johannes war also Jesus vor seiner letzten Festreise schon bei vier Festen in Jerusalem, und ausserdem Einmal in Bethanien gewesen, hatte ferner längere Zeit in der Landschaft Judäa, und auf der Durchreise auch in Samaria, gewirkt.

Warum haben nun, mufs man fragen, die Synoptiker diese öftere Anwesenheit Jesu in Jerusalem und Judäa verschwiegen? warum die Sache so dargestellt, als wäre Jesus vor seiner letzten, verhängnifsvollen Reise nach Jerusalem nicht über Galiläa und Peräa hinausgekommen? Lange Zeit freilich hat man in der Kirche diese Abweichung der synoptischen Darstellung übersehen, und neuerlich dieselbe sogar läugnen zu dürfen geglaubt. Allerdings, hat man gesagt, verlege Matthäus gleich Anfangs die Scene nach Galiläa und Kapernaum, nnd erzähle fort, ohne, bis auf die letzte, einer Reise nach Judäa zu gedenken: allein daraus dürfe man nicht schliefsen, Mat-

thäus wisse nichts von einer früheren judäischen Thätigkeit Jesu; denn da bei diesem Evangelisten das locale Interesse hinter dem Streben nach einer Sachordnung gänzlich zurücktrete, so könne man nicht wissen, ob nicht Manches, was er in den früheren Theilen seiner Schrift ohne Ortsangabe erzähle, vielleicht ihm selber wohl bewufst, nur von ihm nicht erwähnt, bei den früheren judäischen Reisen und Aufenthalten vorgefallen sei [2]). Allein dieses angebliche Zurücktreten des localen Interesses bei Matthäus ist, wie man neuestens gründlich nachgewiesen hat [3]), nichts weiter als eine harmonistische Fiction. Wenn Matthäus so sorgfältig Kap. 4. den Anfang und K. 19. das Ende des vorwiegend galiläischen Aufenthalts Jesu angiebt: so mufs doch wohl das dazwischen Erzählte, wenn nicht besonders das Gegentheil bemerkt wird, als in Galiläa vorgefallen betrachtet werden; da er es alsbald bemerklich macht, wenn Jesus nur auf kurze Zeit über den galiläischen See hinüberfuhr, oder einen Zug nach Nordgaliläa unternahm: so wird er doch nicht die bedeutenderen Reisen nach Judäa und die zum Theil längeren Aufenthalte daselbst mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er etwas von denselben wufste oder wissen wollte. Nur soviel ist zuzugeben, dafs die speciellsten Localitätsangaben, die Bezeichnungen der Orte und Ortsgebiete, in welchen Jesus wirkte, bei Matthäus nicht selten vernachlässigt sich finden; in dem Allgemeineren der Ortsbestimmungen hingegen, in der Angabe der palästinischen Landestheile und Provinzen, innerhalb deren Jesus wirksam war, will er so genau sein, als irgend ein Anderer.

Man wird sich daher bequemen müssen, in diesem

2) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 194.

3) Schneckenburger, Beiträge, S. 38 f.: über den Ursprung u. s. f. S. 7 f.

Stücke eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes einzuräumen [4]); wobei dann, wer die Evangelien harmonisiren zu müssen glaubt, zu verhüten suchen mufs, dafs die Differenz nicht zum Widerspruche werde; was nur dadurch geschehen kann, dafs man versucht, jene Abweichung nicht aus einer verschiedenen Ansicht der Evangelisten von dem Aufenthalt Jesu, sondern, bei Voraussetzung der gleichen Ansicht, aus verschiedener Absicht zu erklären. Da nehmen nun die Einen an, dem Matthäus als Galiläer sei das Galiläische das Nächste gewesen, und defswegen habe er, obwohl auch der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu kundig, doch nur auf die Darstellung von jenem sich beschränkt [5]). Allein welcher Biograph, der, unerachtet er seinen Helden selbst in verschiedene Provinzen begleitet, und ihn in denselben hatte wirken gesehen, doch nur das von ihm erzählte, was er gerade in seiner, des Biographen, Heimath verrichtet hatte! Schwerlich ist eine solche provincielle Bornirtheit jemals vorgekommen. Daher haben Andere die Annahme vorgezogen, dafs Matthäus, zu Jerusalem schreibend, aus der ihm vollständig bekannten Masse der Reden und Thaten Jesu vornehmlich nur die galiläischen herausgehoben habe, weil das in dem entfernteren Galiläa Geschehene zu Jerusalem weniger bekannt war, und also eher erzählt zu werden brauchte, als das, was, in und bei Jerusalem vorgegangen, allen daselbst Wohnenden noch in frischer Erinnerung stand [6]). Doch hiegegen ist bereits von Andern [7]) bemerkt worden, wie unerwiesen die specielle Bestimmung des Matthäusevangeliums für judäische und jerusalemische Christen sei; dafs aber, diese selbst vor-

4) de Wette, Einleitung in das N. T. §. 98 und 106.
5) Paulus, exeg. Handb. 1, a. S. 39.
6) Guerike, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 33.
7) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. w. S. 9.

ausgesetzt, doch auch eine genaue Hinweisung auf das in der Heimath der Leser Geschehene keineswegs überflüssig hätte erscheinen können, und dafs endlich (was auch gegen den vorletzten Erklärungsversuch gilt) die gleiche Beschränkung Jesu auf Galiläa bei Markus und Lukas sich hieraus nicht erklären lasse, da ja diese augenscheinlich nicht blofs für Judäa schrieben (noch auch, nach jener Erklärung, Galiläer waren) und zu Matthäus nicht in solchem Abhängigkeits-Verhältnifs standen, dafs sie über die von diesem gezogene Gränze nicht durch eigenthümliche Nachrichten hinauszugehen im Stande gewesen wären. Das Schönste aber ist, dafs diese zwei Arten, den Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zu lösen, sich selbst gegenseitig durch Widerspruch auflösen. Denn wenn nach der einen Annahme Matthäus wegen der Nähe, nach der andern wegen der Entfernung von dem judäischen Schauplatze das auf diesem Vorgefallene soll verschwiegen haben: so zeigt die Erscheinung, dafs man zur Erklärung eines und desselben Umstands gleich gut zwei entgegengesetzte Hypothesen machen kann, dafs beide sich gleich schlecht dazu eignen.

Wenn hienach derjenige Versuch, die bezeichnete Differenz zu lösen, welcher blofs auf die örtlichen Verhältnisse der Verfasser Rücksicht nimmt, nicht ausreicht: so mufs höher hinaufgestiegen, und auch Geist und Tendenz der evangelischen Schriften in Rechnung genommen werden. Von diesem Standpunkt aus hat man den Satz aufgestellt, dasselbe, was den Unterschied im Gehalte zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen begründe, liege auch ihrer Abweichung in Hinsicht auf den Umfang zum Grunde, d. h. weil die jerusalemischen Reden Jesu, welche uns Johannes berichtet, um verstanden zu werden, eine höhere Entwickelung des Christenthums, als sie in der ersten apostolischen Zeit gegeben war, erfordert haben, so sei das frühere Jerusa-

lemische aus der ursprünglichen Evangelientradition, als deren Organe die Synoptiker schrieben, ausgeschlossen geblieben, und erst von dem später schreibenden Johannes zu einer Zeit, in welcher jene Entwickelung schon zum Theil vor sich gegangen war, nachgeholt worden [8]). Allein unerachtet dieser Lösungsversuch tiefer geht, als die zuvorgenannten, so kann doch auch er nicht ausreichend befunden werden. Denn wie sollte doch das Populäre und das Esoterische in den Vorzügen Jesu so wunderlich sich vertheilt haben, dafs jenes durchaus nur nach Galiläa, dieses, mit alleiniger Ausnahme der harten Rede in der Synagoge zu Kapernaum, ausschliefslich nach Jerusalem gefallen wäre? Man könnte sagen: in Jerusalem hatte er ein gebildeteres Publicum vor sich als in Galiläa, das ihn eher fassen konnte. Allein übler konnten ihn unmöglich die Galiläer mifsverstehen, als ihn nach Johannes Berichte die Judäer durchaus mifsverstanden, und da in Galiläa Jesus am ungestörtesten mit seinen Jüngern zusammen war, sollte man eben hier den Sitz seines tieferen Unterrichts vermuthen. Ueberdiefs, da aus dem letzten jerusalemischen Aufenthalte Jesu die Synoptiker eine reiche Lese allgemein verständlicher Reden desselben zu geben wissen: so können die früheren nicht ganz leer von dergleichen gewesen sein; es müfsten denn die Unterhaltungen Jesu bei den früheren Festaufenthalten sich durchaus höher gehalten haben, als die während des letzten, wovon sich schlechterdings kein Grund denken läfst. Doch, auch angenommen, dafs alle früheren judäischen und jerusalemischen Reden Jesu für die Zwecke der ersten apostolischen Ueberlieferung zu hoch gewesen wären: so gab es ja auch Thaten von dort zu

8) Kern, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübinger Zeitschrift, 1834, 2tes Heft, S. 198 ff. Vergl. Hug, Einleit. in d. N. T. 2, S. 205 ff. (3te Ausg.)

erzählen, wie die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus, welche durch die Wichtigkeit, die sie von jeher für die Verkündigung des Christenthums hatten, fast nöthigen mufsten, der früheren judäischen Aufenthalte Jesu, in welche sie fielen, Erwähnung zu thun.

Auf keine Weise also läfst es sich erklären, wie die Synoptiker, wenn sie von früheren Reisen Jesu nach Jerusalem wufsten, dieselben nicht erwähnt haben sollten, und man mufs sagen: hat Johannes Recht, so wissen die drei ersten Evangelisten von einem wesentlichen Theile der früheren Wirksamkeit Jesu nichts; haben aber diese Recht, so hat der Verfasser des vierten Evangeliums, oder, wenn er einer Sage folgte, diese, einen grofsen Theil des von ihm erzählten Wirkens Jesu erdichtet, wenigstens in eine falsche Localität verlegt.

Näher angesehen indefs verhalten sich Johannes und die Synoptiker nicht blofs so, dafs diese etwas nicht wüfsten, was jener berichtet, sondern ihr Verhältnifs ist der Art, dafs sie von positiv entgegengesetzten Annahmen ausgehen. Wie nämlich die Synoptiker und besonders Matthäus, so oft Jesus, seit er sich einmal nach des Täufers Verhaftung dort ansässig gemacht hatte, Galiläa verläfst, selten versäumen, einen besondern Grund davon anzugeben, sei es, dafs er dem Volksandrange durch eine Ueberfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8, 18.), oder vor den Nachstellungen des Herodes in die peräische Wüste sich zurückgezogen habe (14, 13.), oder dafs er wegen des Anstofses, welchen die Schriftgelehrten an seinen Reden genommen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen sei (15, 21.): so finden wir umgekehrt bei Johannes gewöhnlich einen besonderen Grund dafür angegeben, dafs Jesus Judäa verläfst, und sich nach Galiläa zurückzieht. Will man auch nicht behaupten, dafs gleich seine erste Reise dahin nach der Taufe nur durch

die Einladung nach Kana motivirt erscheine, so ist doch davon, dafs Jesus nach dem ersten Pascha, das er seit seinem öffentlichen Auftritt in Jerusalem zugebracht, wieder nach Galiläa geht, als Grund ausdrücklich die gefährliche Aufmerksamkeit angegeben, welche die wachsende Zahl seiner Anhänger bei den Pharisäern erregt hatte (4, 1. ff.); auch dafs er sich nach dem zweiten von ihm besuchten Feste in die Gegend östlich vom See Tiberias zurückzieht (6, 1.), mufs wohl ebenso zu dem *ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι* (5, 18.) in Bezug gesetzt werden, als gleich darauf für Jesu Wandel in Galiläa der Grund angegeben wird, dafs ihm der Aufenthalt in Judäa wegen der Nachstellungen seiner Feinde lebensgefährlich gewesen (7, 1.). Zwischen dem folgenden Laubhütten- und dem Enkänienfeste (10, 22.) scheint es, wie wenn Jesus, weil diefsmal keine ungünstigen Umstände ihn zur Entfernung nöthigten, die dazwischenliegenden Monate in der Hauptstadt geblieben wäre [9]); ohnehin stellen sich die Züge nach Peräa (10, 40.) und Ephraim (11, 54.) als solche dar, zu welchen Jesus nur die Rücksicht auf die Verfolgungen seiner Feinde genöthigt habe.

Ganz dasselbe Verhältnifs also, welches in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu zwischen Matthäus und Lukas stattfand, haben wir hier in Betreff des eigentlichen Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten. Wie nämlich dort Matthäus Bethlehem als den ursprünglichen Wohnsitz voraussetzte, Nazaret aber nur als den durch zufällige Umstände herbeigeführten; Lukas umgekehrt: so ruht hier die ganze Darstellung der Synoptiker auf der Ansicht, dafs Galiläa das eigenthümliche Gebiet der Thätigkeit Jesu vor seiner letzten Reise gewesen sei, welches er nur aus besondern Ursachen bisweilen auf kurze Zeit

9) So Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 194.

verlassen habe; die des Johannes aber umgekehrt auf der Voraussetzung, eigentlich hätte Jesus immer in Judäa und Jerusalem wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegeneren Provinzen zurückzuziehen [10]).

Kann von diesen entgegenstehenden Voraussetzungen nur Eine die richtige sein: so hat man, wie man früher unbewufst den Johannes in die Synoptiker hineinlas, so nun seit der Erkenntnifs des Widerspruchs zwischen beiden Theilen immer nur zu Gunsten des vierten Evangelisten entschieden, und so stark ist diese Gewohnheit, dafs selbst der Verfasser der Probabilien diese Differenz nicht zum Nachtheil desselben geltend gemacht hat. De Wette zählt es geradezu unter den Bedenklichkeiten gegen die Aechtheit des Matthäusevangeliums auf, dafs es die Wirksamkeit Jesu fälschlich auf Galiläa einschränke [11]), und Schneckenburger weifs unter den Zweifelsgründen gegen den apostolischen Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums keinen bedeutsamer hervorzuheben, als die Unbekanntschaft seines Verfassers mit dem aussergaliläischen Wirken Jesu [12]). Soll diese Entscheidung gegründet sein, so mufs sie auf sorgfältiger Erwägung der Frage ruhen, welche von beiden unvereinbaren Erzählungen durch äussere Gründe mehr gestützt und nach inneren Gründen die wahrscheinlichere sei? Hier steht es nun mit den äusseren Gründen, welche in den Zeugnissen für die Aechtheit der beiderseitigen Evangelien, und zwar auf Seiten der Synoptiker namentlich des Matthäusevangeliums, bestehen, der Einleitung zufolge ziemlich gleich, d. h. sie entscheiden beiderseits nicht, sondern überlassen den inneren Gründen die Ent-

10) Vgl. Lücke, a. a. O. S. 546.

11) Einleitung in das N. T. §. 98.

12) Ueber den Ursprung u. s. f., S. 7. Beiträge u. s. f., S. 38 ff.

scheidung. In Bezug auf diese aber kommen zwei Fragen in Betracht, zunächst die: ist es wahrscheinlicher, dafs, unerachtet Jesus wirklich schon vor seiner letzten Reise öfters in Jerusalem und Judäa gewesen war, doch in der Zeit und Gegend, wo die synoptischen Evangelien entstanden, jede Kunde davon sich verloren; oder dafs umgekehrt, ohne dafs Jesus vor seiner letzten Reise jemals in öffentlicher Wirksamkeit nach Judäa gekommen war, doch an dem Ort und bis zu der Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Sage von mehreren solchen Reisen sich gebildet hatte?

Dafs der erste Fall leicht möglich gewesen, diefs suchen die genannten Kritiker auf folgende Weise darzuthun. Das erste Evangelium, sagen sie [13]), und mehr oder weniger auch die zwei mittleren, enthalten die Tradition über das Leben Jesu, wie sie sich in Galiläa gebildet hatte; hier aber hatte sich vorwiegend nur die Kunde von dem, was von Jesu eben in dieser Provinz gethan und geredet worden war, erhalten; von dem Aussergaliläischen hingegen war nur das Wichtigste, die Geburt, Einweihung und namentlich die letzte Reise Jesu, auf welcher sein Tod erfolgte, bekannt geworden; das Uebrige aber, so namentlich die früheren Festreisen, entweder unbekannt geblieben, oder frühzeitig wieder in Vergessenheit gerathen: so dafs, was etwa auch von einzelnen Notizen aus einem oder dem andern früheren Festaufenthalte Jesu verlautete, weil man nur von Einem solchen, dem letzten, wufste, in diesen verlegt wurde.

Allein ebenderselbe Johannes, auf welchen diese Theologen sonst Alles bauen, meldet ausdrücklich von den Galiläern (4, 45.), dafs auch sie auf dem ersten Pa-

13) Schneckenburger, Beiträge, S. 39 f. Vgl. Gabler's Abhandlung über die Wiederbelebung des Lazarus, in seinem Journal für auserlesene theol. Literatur, 3, 2.

schafeste, welches Jesus nach seiner Taufe besuchte (und also wohl auch auf den übrigen), gewesen seien, und zwar in Masse, wie es scheint, da ja in Folge dessen, dafs die Galiläer in Jerusalem seine Thaten gesehen hatten, Jesus eine günstige Aufnahme in Galiläa fand. Nimmt man noch dazu, dafs die meisten Jünger Jesu, die ihn auf den früheren Festreisen begleiteten (s. z. B. Joh. 4, 22. 9, 2.), Galiläer waren, so ist es undenkbar, dafs nicht von Anfang an Nachrichten über die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem nach Galiläa gekommen sein sollten. Einmal dahin gekommen aber konnten sie vielleicht mit der Zeit wieder erlöschen? Allerdings hat die Tradition eine verschwemmende, assimilirende Kraft: da die letzte Reise Jesu nach Jerusalem besonders merkwürdig war, so konnten die früheren allmählich mit dieser zusammenfliefsen. Aber einen anderen Trieb hat die Sage auch, und der ist ihr stärkster, nämlich zu verherrlichen. Nun könnte man freilich sagen: zur Verherrlichung der Provinz, in welcher die synoptische Tradition entstand, diente es, die frühere Wirksamkeit Jesu ganz in die Gränzen Galiläa's einzuschliefsen. Allein, nicht Galiläa wollte die synoptische Sage verherrlichen, über welches sich vielmehr sehr harte Urtheile in derselben finden, sondern Jesum verherrlicht sie, und dieser steht um so gröfser da, je weniger er sich von jeher in dem galiläischen *angulus terrae* verkrochen, je öfter er sich auf dem glänzenden Schauplatze der Hauptstadt, besonders wenn diese von Zuschauern und Zuhörern aus allen Regionen so zahlreich wie um die Festzeiten besucht war, producirt hatte. Wenn daher auch geschichtlich nur Eine jerusalemische Reise Jesu stattgefunden hätte, so konnte doch die Sage versucht sein, nach und nach deren mehrere zu machen, indem sie für sich von dem Schlusse ausgieng: wie wird ein so grofses Licht als Jesus war, so lange unter dem Scheffel gestanden, und

nicht frühzeitig und oft sich auf den erhabenen Leuchter gestellt haben (Matth. 5, 15.), welchen ihm Jerusalem darbot? in Bezug auf die Gegner aber glaubte man Einwürfen, wie schon die ungläubigen ἀδελφοὶ Ἰησοῦ Joh. 7, 3. 4. sie machten, dafs, wer etwas Rechtes leisten zu können sich bewufst sei, sich nicht verstecke, sondern die Oeffentlichkeit suche, um sich Anerkennung zu verschaffen, nicht besser begegnen zu können, als durch die Wendung, dafs Jesus allerdings auch früher schon jene Oeffentlichkeit gesucht, und sich Anerkennung in weiteren Kreisen erworben habe; woraus sich dann leicht allmählig die Vorstellung bilden konnte, wie sie jetzt im vierten Evangelium zum Grunde liegt, dafs nicht Galiläa, sondern Judäa der eigentliche Aufenthalt Jesu gewesen sei.

Wenn sich auf diese Weise, die Sache vom Standpunkte möglicher Sagenbildung aus betrachtet, die Wage auf die Seite der Synoptiker neigt: so fragt sich, ob das Resultat dasselbe bleibt, wenn zu den Verhältnissen und Absichten Jesu hinaufgestiegen, und von diesem Gesichtspunkt aus zweitens gefragt wird, ob es wahrscheinlicher sei, dafs Jesus während seines öffentlichen Lebens mehrmals oder nur Einmal in Judäa und Jerusalem gewesen sei?

Hier nun ist zwar die Bedenklichkeit, dafs mit den mehreren Festreisen auch ein Hauptmoment wegfiele, die Bildung Jesu zu erklären, nicht schwer zu heben. Denn theils reicht zur Erklärung der Bildung Jesu auch die Annahme von mehreren Festreisen nicht aus, und da auf die innere Begabung doch das Hauptgewicht gelegt werden mufs, können wir nicht wissen, ob einem Geiste, wie der seinige war, nicht auch Galiläa genug Bildungsmittel darbot; theils würden ja, wenn wir den Synoptikern folgen, nur diejenigen Festreisen wegfallen, welche Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt gemacht haben

soll: so dafs er früher, ohne noch eine Rolle zu spielen, öfters auf den Festen gegenwärtig gewesen sein könnte. Wollte man aber selbst das nicht begreiflich finden, wie Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt sich so lange auf Galiläa habe beschränken mögen, statt auf den durch höhere Bildung und gröfsere Frequenz weit tauglicheren Boden Judäa's und Jerusalems sich zu begeben: so ist es ja längst anerkannt, wie in dem von Priesterherrschaft und Pharisäerthum weniger abhängigen Galiläa mit seinen einfachen und kräftigen Naturen Jesus leichter Eingang finden, und daher Ursache genug haben konnte, erst nachdem er hier durch längere Wirksamkeit einen festen Grund gelegt, sich auch nach Jerusalem zu wenden, wo er, als im Mittelpunkte des priesterlichen und pharisäischen Regiments, auf stärkeren Widerstand rechnen mufste. — Bedenklicher wird die Sache, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältnifs zum mosaischen Gesetz und zur jüdischen Sitte betrachtet. Bei der strengen Vorschrift des Gesetzes, dafs jeder Israëlit jährlich an den drei Hauptfesten vor Jehova erscheinen solle (2. Mos. 23, 14 ff.), und bei Jesu Ehrfurcht vor den mosaischen Institutionen (Matth. 5, 17 ff.), läfst es sich nicht ohne Schwierigkeit denken, dafs Jesus während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise sollte unternommen haben [14]). Indefs, das Matthäusevangelium, welches diese Darstellung giebt, wir mögen von Zeit und Ort seiner Abfassung urtheilen, wie wir wollen, ist jedenfalls in einem judenchristlichen Gebiet entstanden, wo man, was das Gesetz von einem frommen Israëliten forderte, gar wohl wufste, also auch ein Bewufstsein davon haben mufste, in welchen Widerspruch gegen das Gesetz man Jesum verwickelte, wenn man aus seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit

14) Hug, Einleit. in das N. T. 2. Thl., S. 210.

nur Einen Festbesuch meldete, oder (falls die Synoptiker nur ein einjähriges Wirken Jesu voraussetzen sollten, wovon unten) wenn man ihn ausser dem Pascha die beiden andern Jahresfeste versäumen liefs. Fand also ein der jüdischen Sitte noch so nahe stehender Kreis an der Annahme nur Eines Festbesuchs Jesu nichts Anstöfsiges: so weifs ich nicht, ob diese Auctorität nicht auch uns das Bedenken in dieser Sache benehmen sollte? Wirklich auch, wenn man die historischen und geographischen Verhältnisse näher erwägt, könnte die Frage entstehen, ob zwischen dem entlegenen, zum Theil von Heiden bewohnten Galiläa und Jerusalem das kirchliche Band ein so enges gewesen sei, dafs ein Mitmachen sämmtlicher Festreisen von einem Galiläer erwartet werden konnte? wie denn auch nach der johanneischen Darstellung Jesus ein in die Periode seines öffentlichen Lebens gefallenes Pascha nicht besucht hat (Joh. 6, 4.). — Der für die Synoptiker ungünstigste Punkt aber ist nun, dafs es unerklärlich scheint, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, dafs sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, wenn man die Angabe des Johannes zurückweist, dafs sich diese Feindschaft schon bei früherer öfteren Anwesenheit Jesu in Jerusalem angesponnen und allmählig ausgebildet habe [15]). Beruft man sich hier darauf, dafs sich theils auch in galiläischen Synagogen ansäfsige Schriftgelehrte und Pharisäer fanden (Matth. 9, 3. 12, 14.), theils solche, die in der Hauptstadt wohnten, die Provinzen zu durchreisen pflegten (Matth. 15, 1.), dafs also ein hierarchischer Nexus vorhanden war, vermöge dessen man Jesu in Jerusalem längst den Tod geschworen haben

15) Hug, a. a. O. S. 211 f.

konnte, ehe er einmal öffentlich wirkend dahingekommen war: so scheint eben hieraus eine kirchliche Verbindung zwischen Galiläa und Jerusalem sich zu ergeben, welche die Unterlassung einer Reihe von Festbesuchen von Seiten Jesu unwahrscheinlich macht. Eine den Synoptikern sehr gefährliche Einzelheit ist noch folgende. Die Worte: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου — καὶ οὐκ ἠθελήσατε*, haben bei Lukas, der sie Jesu in den Mund legt, ehe er während seiner öffentlichen Wirksamkeit Jerusalem auch nur gesehen (13, 34.), gar keinen Sinn, und auch nach der besseren Anordnung des Matthäus (23, 37.) ist nicht abzusehen, wie Jesus nach einem einzigen Aufenthalte von wenigen Tagen auf häufige Versuche, die Bewohner Jerusalems zu gewinnen, sich berufen konnte. Sollen diese Worte nicht dafür angesehen werden, Jesu später untergelegt worden zu sein, was bei einer so originellen Gnome immer schwer hält: so scheint, um sie passend zu finden, eine Reihe früherer jerusalemischer Aufenthalte Jesu, wie sie das vierte Evangelium bietet, angenommen werden zu müssen. Nur der einzige Ausweg bliebe, die Darstellung der Synoptiker in dem Punkte, dafs sie den entscheidenden Aufenthalt Jesu in Jerusalem auf die wenigen Tage des Festes beschränkt, als unhistorisch anzusprechen, und eine länger dauernde Anwesenheit desselben in der Hauptstadt vorauszusetzen.

Aus dem Bisherigen wird erhellen, ob, wo so Vieles *pro* und *contra* sich disputiren läfst, die unbedenkliche Entscheidung der Kritiker für die Darstellung des vierten Evangeliums eine berechtigte sei; wir unsrerseits sind weit entfernt, uns ebenso übereilt für die Synoptiker auszusprechen, und begnügen uns, den oft übersehenen wahren Stand der synoptisch-johanneischen Streitsache zu weiterer Prüfung vorgelegt zu haben.

§. 57.

Der Wohnsitz Jesu in Kapernaum.

Wie Jesu für die Zeit, die er in Judäa zubrachte, vorzugsweise die Hauptstadt und deren Umgegend zum Schauplatze seiner Wirksamkeit angewiesen war: so könnte es scheinen, als wäre ihm für den galiläischen Aufenthalt etwa seine Vaterstadt Nazaret nahe gelegt gewesen. Statt dessen finden wir ihn aber, wenn er nicht auf Reisen ist, wie schon erwähnt, in Kapernaum heimisch: die Synoptiker bezeichnen diesen Ort als die *ἰδία πόλις* Jesu (Matth. 9, 1. vergl. Marc. 2, 1.); hier war nach ihnen der *οἶκος*, wo sich Jesus aufzuhalten pflegte (Marc. 2, 1. 3, 20. Matth. 13, 1. 36.), welches vielleicht das Haus des Petrus war (Marc. 1, 29. Matth. 8, 14. 17, 25. Luc. 4, 38.). Im vierten Evangelium, welches Jesum überhaupt nur sehr vorübergehend in Galiläa zeigt, tritt auch Kapernaum nicht als Wohnort Jesu hervor, und scheint eher Kana als der Ort vorausgesetzt zu werden, mit welchem Jesus am meisten Verbindung hatte. Nach seiner Taufe kommt er hier zuerst nach Kana (2, 1.), zwar diefsmal aus einer besondern Veranlassung; hierauf hält er sich nur kurze Zeit in Kapernaum auf (V. 12.); dann aber nach der Rückkehr von der ersten Festreise ist es wieder Kana, wohin sich Jesus begiebt, und selbst eine Heilung, welche er nach den Synoptikern zu Kapernaum vornimmt, läfst ihn das vierte Evangelium von Kana aus verrichten (4, 46 ff.); worauf wir ihn nur noch Einmal in der Synagoge von Kapernaum finden (6, 59.). Auch die vornehmsten Jünger läfst das johanneische Evangelium nicht, wie die Synoptiker, aus Kapernaum, sondern theils aus Kana (21, 2.), theils aus Bethsaida sein (1, 45.). Der letztere Ort übrigens wird neben Chorazin auch von den Synoptikern als ein solcher erwähnt, an welchem Jesus vorzugsweise wirksam gewesen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.).

Wie es gekommen sei, daſs Jesus gerade Kapernaum zum Mittelpunkte seines galiläischen Aufenthalts machte, davon giebt Markus gar keine Rechenschaft, sondern läſst ihn nach seiner Rückkehr nach Galiläa und der Berufung der Fischerpaare ohne Weiteres dahin kommen (1, 21.). Matthäus (4, 13 ff.) giebt als Grund an, daſs eine A. T.-liche Weissagung (Jes. 8, 23. 9, 1.) dadurch habe erfüllt werden müssen; ein dogmatischer Grund, der in historischer Beziehung nichts begründet. Lukas glaubt den Grund in etwas Anderem gefunden zu haben, das sich weit eher hören läſst. Nach ihm nämlich nimmt Jesus nicht sogleich nach seiner Rückkehr von der Taufe in Kapernaum seinen Aufenthalt, sondern macht zuerst in Nazaret einen Versuch, nach dessen Fehlschlagen er sich erst nach Kapernaum wendet. Mit gröſster Anschaulichkeit wird uns berichtet, wie Jesus am Sabbat in der Synagoge zu Nazaret aufgetreten sei, und eine Prophetenstelle auf eine Weise ausgelegt habe, welche allgemeine Bewunderung seines Vortrags, aber ebensobald auch hämische Rückblicke auf seine beschränkten Familienverhältnisse hervorrief. Jesus hierauf habe die Unzufriedenheit der Nazaretaner darüber, daſs er nicht auch bei ihnen wie in Kapernaum Wunder thue, auf die Geringschätzung, die jeder Prophet eben in seiner Heimath am meisten zu erfahren habe, zurückgeführt, und ihnen in A. T.-lichen Beispielen gedroht, daſs die göttlichen Wohlthaten ihnen entzogen und Auswärtigen werden zugewendet werden. Hierüber ergrimmt, haben sie ihn an den Abhang des Bergs hinausgeführt, um ihn hinabzustürzen: er aber sei unverletzt durch ihre Reihen hindurchgegangen (4, 16—30.).

Von einem Besuche Jesu in Nazaret wissen auch die beiden anderen Synoptiker; aber sie versetzen ihn in eine viel spätere Zeit, als Jesus schon längst in Galiläa gewirkt, und namentlich schon lange sich in Kapernaum

ansäfsig gemacht hatte (Matth. 13, 54 ff. Marc. 6, 1 ff.). Beide Vorgänge pflegte man sonst [1]) in das Verhältnifs zu stellen, dafs Jesus, unerachtet er das erste Mal so übel aufgenommen worden war, wie Lukas erzählt, doch später noch einmal habe einen Versuch machen wollen, ob nicht seine längere Abwesenheit und seither erworbener Ruhm das kleinstädtische Urtheil der Nazaretaner gebessert habe; was aber nicht der Fall gewesen sei. Allein die beiden Scenen sehen sich doch gar zu ähnlich, um sich leicht auseinanderhalten zu lassen. Beidemale macht das Lehren Jesu in der Synagoge, welches Lukas nur näher beschreibt, denselben Eindruck, dafs die Nazaretaner eine solche Weisheit an dem Sohne des Zimmermanns Joseph nicht begreifen können; beidemale läfst es Jesus an Wundern fehlen, wovon bei den zwei ersten Evangelisten mehr die Ursache, nämlich der Unglaube der Nazaretaner, bei dem dritten mehr die ungünstige Wirkung auf dieselben hervorgehoben wird; beidemale endlich spricht Jesus die Erfahrung aus, dafs der Prophet in der eigenen Heimath am wenigsten geschätzt werde; woran er bei Lukas noch weitere Reden knüpft, welche die Nazaretaner zum Versuch eines Gewaltstreichs reizen, dessen die beiden andern Referenten nicht gedenken. Entscheidender aber ist das Andere, dafs keine von beiden Erzählungen die andre vor sich dulden will, sondern jede den Anspruch macht, den ersten Vorfall dieser Art zu betreffen [2]), indem sich in beiden die erste Befremdung der Landsleute Jesu über seine plötzlich zu Tage gekommenen Geistesgaben ausspricht, die sie mit seinen sonstigen Verhältnissen nicht sogleich zu rei-

1) So noch PAULUS, exeg. Handb. 1, b. S. 403.

2) Diefs hat besonders SCHLEIERMACHER in's Licht gestellt, über den Lukas S. 63.

men wufsten [3]). Wäre nämlich nach der zunächst sich bietenden Annahme dem von Matthäus und Markus erzählten Auftritt der bei Lukas beschriebene vorangegangen gewesen: so hätten die Nazaretaner nicht zum zweitenmale sich wundern können, πόθεν τύτῳ ἡ σοφία αὕτη; da sie ja von dieser schon das erstemal Proben bekommen hatten; sollte aber umgekehrt die von Lukas erzählte Begebenheit die zweite sein: so konnten sie sich dann theils nicht wieder über die λόγυς τῆς χάριτος an dem υἱὸς Ἰωσὴφ verwundern, aus demselben Grunde, theils konnte Jesus nicht schlechtweg sagen: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, ohne einen strafenden Rückblick auf die frühere Gelegenheit zu werfen, bei welcher sie sich bereits hatte erfüllen wollen, aber durch ihre Unempfänglichkeit daran verhindert worden war.

Durch diese Erwägungen sind jetzt die Ausleger grofsentheils zu der Einsicht gelangt, dafs hier dieselbe Geschichte nur verschieden gestellt und geschrieben sei [4]), und es fragt sich blofs noch, welche Relation den Vorzug verdiene? Was die Stellung betrifft, so scheint auf den ersten Anblick die des Lukas Alles für sich zu haben. Für die Verlegung des Wohnsitzes giebt sie den erwünschten Grund; auch die Verwunderung der Nazaretaner scheint sich am besten begreifen zu lassen, wenn Jesus nur so eben erst öffentlich aufgetreten war: und so hat man noch neuestens dem Matthäus seine von Lukas abweichende falsche Einordnung dieser Erzählung zum bedeutenden Vorwurf gemacht [5]). Allein Ein Zug findet sich in allen

3) Sieffert, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 89.

4) So Olshausen, Fritzsche z. d. St.; Hase, Leben Jesu §. 62.; Sieffert, a. a. O.

5) Sieffert, a. a. O.

drei Erzählungen, der es erschwert, den Vorfall in so ganz frühe Zeit zu setzen. Trat nämlich Jesus in dieser Weise zu Nazaret auf, ehe er Kapernaum zum Hauptschauplatze seiner Wirksamkeit gemacht hatte: so konnten die Nazaretaner nicht sagen, wie Jesus bei Lukas sie sagen läſst: *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναοὺμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου*, noch auch konnten sie sich nach Matthäus und Markus über die *δυνάμεις* Jesu wundern [6]), welche, unerachtet der verwirrenden Verbindung mit der in Nazaret erprobten *σοφία*, doch, weil ja Jesus in Nazaret damals kein oder nur wenige Wunder that, nothwendig als anderswo verrichtet gedacht werden müssen. Wunderten sich also die Nazaretaner und sahen scheel über die Thaten Jesu in Kapernaum: so muſste Jesus schon vorher sich daselbst aufgehalten haben, und kann nicht erst in Folge des damaligen Auftritts in Nazaret dorthin gezogen sein. Hieraus wird deutlich, daſs diese Erzählung ursprünglich für eine spätere Stellung gemacht, und von Lukas nur durch Conjectur früher gestellt worden ist, welcher hiebei redlich wenn wir wollen, oder nachlässig genug war, die nur bei der späteren Stellung denkbare Erwähnung kapernaitischer Thaten Jesu stehen zu lassen [7]). Neigt sich so in Betreff der Stellung der Begebenheit der Vortheil auf die Seite des Matthäus und Markus: so bleiben wir über den Grund, welcher Jesum bewog, seinen Sitz von Nazaret nach Kapernaum zu verlegen, im Dunkeln; wenn nicht theils der Umstand, daſs einige seiner vertrautesten Jünger dort zu Hause waren, theils der gröſsere Verkehr des Orts etwas dazu beigetragen hat.

Was die beiderseitige Schilderung der Scene betrifft,

6) Was diese *δυνάμεις* gewesen sein mögen, kann erst unten in dem Kapitel über die Wunder Jesu klar werden.

7) Schleiermacher, a. a. O. S. 64.

so hat die Ausführlichkeit der von Lukas gelieferten gegenüber dem Summarischen derjenigen, welche die beiden andern Evangelisten geben, gewöhnlich das Urtheil zur Folge, dafs jene die genauere und richtigere sei [8]). Treten wir näher, so zeigt sich die gröfsere Ausführlichkeit der Erzählung des Lukas zuerst darin, dafs er sich nicht begnügt, nur im Allgemeinen eines von Jesu in der Synagoge gehaltenen Vortrags zu gedenken, sondern auch die A. T.liche Stelle angiebt, über welche er gesprochen, und den Anfang der Anwendung, die er von derselben gemacht habe. Die Stelle ist aus Jes. 61, 1. 2., wo der Prophet die Rückkehr aus dem Exil ankündigt; nur die Worte: ἀποςεῖλαι τεθραυσμένυς ἐν ἀφέσει sind aus Jes. 58, 6. eingeschoben. Dieser Stelle giebt nun Jesus eine messianische Deutung, indem er sie durch seinen Auftritt für erfüllt erklärt. Wie er gerade auf diesen Text gekommen, darüber hat man Verschiedenes gemuthmafst. Da man weifs, dafs bei den späteren Juden für die einzelnen Sabbate und Feste bestimmte Abschnitte aus der Thorah und den Propheten zum Vorlesen in den Synagogen bestimmt waren: so vermuthete man, für den damaligen Sabbat oder Festtag sei eben jener Abschnitt aus Jesaias festgesetzt gewesen. Und zwar, da die Perikope, aus welcher die Worte ἀποςεῖλαι κ. τ. λ. genommen sind, am grofsen Versöhnungsfeste gelesen zu werden pflegte: so hat Bengel zu einem Grundpfeiler seiner evangelischen Chronologie die Voraussetzung gemacht, dafs die vorliegende Begebenheit am Versöhnungstage vor sich gegangen sei [9]). Allein wenn Jesus an diesem Feste die ordentliche Vorlesung hielt, so durfte er aus der für dasselbe bestimmten Perikope nicht blofs ein paar verlorene Worte einfliefsen lassen, und den gröfseren Theil der

8) Ders. ebendas. S. 63 f.

9) Ordo temporum, S. 220 ff. ed. 2.

Lection aus einer ganz andern Stelle nehmen; überhaupt aber ist nicht erweislich, dafs schon zu Jesu Zeit bestimmte Lesestücke auch aus den Propheten vorgeschrieben gewesen seien [10]). War also Jesus nicht durch diese äussere Veranlassung auf die bezeichnete Stelle hingewiesen, so fragt sich: schlug er sie absichtlich oder unabsichtlich auf? Manche freilich lassen ihn so lange blättern, bis er die Stelle, welche er im Sinne hatte, findet [11]): allein Olshausen hat wohl Recht, wenn er sagt, das *ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον* deute nicht auf ein reflectirend absichtliches, sondern auf ein vom Geiste geleitetes Finden jener Stelle hin [12]). Dafs aber auf diese Weise Jesus hier zufällig gerade diejenige Stelle aufgeschlagen haben soll, welche zur Bezeichnung seines ersten messianischen Auftretens so ausgesucht pafste, das Auffallende hievon wird durch die Berufung auf den Geist als *deus ex machina* nur schlecht versteckt. Wohl konnte Jesus diese Stelle mit Bezug auf sich selber im Munde führen, und ebenso konnte sie dem Evangelisten als in Jesu erfüllt vorschweben; Matthäus hätte sie vielleicht in seiner eignen Person durch *ἵνα πληρωθῇ* eingeführt, und gesagt, Jesus habe nunmehr sein messianisches *κήρυγμα* begonnen, auf dafs die Weissagung Jes. 61. 1. ff. erfüllet würde: statt dessen legt sie Lukas, der diese Formel weniger liebt, oder die Tradition, aus welcher er schöpfte, Jesu selbst bei seinem ersten messianischen Auftritt in den Mund; sehr geschickt offenbar, aber wegen des dabei vorauszusetzenden Zufalls minder wahrscheinlich, so dafs ich mir lieber an der unbestimmten Angabe des Matthäus und Markus genügen lassen will.

10) Paulus, a. a. O. 1, b, S. 407.

11) Paulus, a. a. O., aber auch Lightfoot, horae, S. 765.

12) Bibl. Comm. 1, 470.

Das Andere, worin der Vorzug der Schilderung des Lukas in Hinsicht der Ausführlichkeit bestehen soll, das anschauliche Gemälde der tumultuarischen Schlufsscene, haben selbst diejenigen, welche im Ganzen seiner Erzählung den Vorzug geben, doch nicht ganz zurechtzulegen gewufst. Denn einmal konnte man sich nicht verbergen, dafs die Gründe einer so äusserst gewaltsamen Vertreibung aus der Darstellung des Lukas nicht erhellen [13]), und doch läfst sich, dafs es dabei auf das Leben Jesu abgesehen gewesen sei, nicht (mit Schleiermacher [14])) läugnen, ohne das εἰς τὸ κατακρημνίσαι αὐτὸν (V. 29.) geradezu für einen falschen Zusatz des Referenten zu erklären, wodurch seine Glaubwürdigkeit für den ganzen Abschnitt einen bedeutenden Stofs bekäme. Besonders aber das διελθὼν διὰ μέσȣ αὐτῶν ἐπορεύετο (V. 30.) ist ein Zug, der sich, wenigstens nach des Erzählers Absicht, nicht durch den blofsen Herrscherblick Jesu (mit Hase) erklären läfst; sondern auch hier behält Olshausen Recht, wenn er sagt, der Tendenz des Schriftstellers nach solle ausgesprochen sein, Jesus sei defswegen ungekränkt mitten durch seine wüthenden Feinde hindurchgegangen, weil seine göttliche Kraft Sinn und Glieder derselben gebunden hielt, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (Joh. 8, 20.), und weil Niemand sein Leben von ihm nehmen konnte, bis er selbst es hingab (Joh. 10, 18.) [15]). Nur um so weniger aber wird man auch in diesem Zuge das verherrlichende Bestreben der Sage verkennen, vermöge dessen sie Jesum als einen solchen darzustellen liebte, von welchem, wie von einem Lot. (1. Mos. 19, 11.) und Elisa (2. Kön. 6, 18.) eine höhere Hand, oder besser seine eigene Macht als höheren Wesens, die Feinde ab-

13) Hase, Leben Jesu, §. 62.
14) Ueber den Lukas, S. 63.
15) a. a. O. 479, vgl. 2, S. 214.

wehrte, wenn man auch nicht gerade, was schon Tertullian verwehrt [16]), ein *illudere per caliginem*, wie in jenen beiden Fällen, annehmen will. Also auch in diesem Stücke ist der einfachere Schlufs bei den beiden ersten Evangelisten vorzuziehen, dafs Jesus, durch den Unglauben der Nazaretaner an weiterer Wirksamkeit verhindert, seine undankbare Vaterstadt verlassen habe.

§. 58.

Abweichungen der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit.

Was die Zeitrechnung des öffentlichen Lebens Jesu betrifft, so mufs die Frage nach der Dauer desselben im Ganzen von der andern nach der Vertheilung der einzelnen Begebenheiten innerhalb dieses Zeitraums unterschieden werden.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu gewährt habe, wird von keinem unsrer Evangelisten ausdrücklich gesagt; doch während uns die Synoptiker auch für einen Schlufs auf jene Dauer nichts an die Hand geben, finden wir bei Johannes einige Data, welche uns zu einem solchen Schlusse zu berechtigen scheinen. Bei den Synoptikern ist keine Andeutung, wie lange nach Jesu Taufe seine Gefangennehmung und Hinrichtung vorgefallen: nirgends sind Monate und Jahre unterschieden, und wenn es ein und das andremal heifst: μεϑ' ἡμέρας ἓξ oder δύο (Matth. 17, 1. 26, 2.), so können diese einzelnen festen Punkte in der allgemeinen Unbestimmtheit, in welcher sie schwimmen, durchaus keinen sichern Halt gewähren. Das vierte Evangelium dagegen giebt uns eben durch jene Festreisen Jesu, durch deren Mehrzahl es sich von den übrigen unterscheidet, zugleich chronologische Anhaltspunkte an die Hand, indem, so oft Jesus auf einem

16) adv. Marcion. 4, 8.

dieser jährigen Feste und namentlich auf dem Paschafest erschienen ist, so viele volle Jahre seiner Wirksamkeit, nach Abzug des ersten Festes, gerechnet werden dürfen. Wir haben im vierten Evangelium nach der Taufe Jesu zuerst ein von ihm besuchtes Paschafest (2, 13.), zwischen welchem und der Taufe nur kurze Zeit zu liegen scheint (vergl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12.). Nun aber das nächste von Jesu besuchte Fest (5, 1.) welches nur unbestimmt als *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* bezeichnet ist, war von jeher die *crux* der N. T.lichen Chronologen. Bedeutend ist es für die Bestimmung der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nur, wenn es ein Pascha ist; denn in diesem Falle wäre hier das erste Jahr seiner Wirksamkeit zu Ende. Dafs nun durch *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* vorzugsweise das Paschafest bezeichnet werden könne [1]), glauben wir gerne; allein die besten Codices haben in unsrer Stelle keinen Artikel, und ohne diesen kann jener Ausdruck nur unbestimmt irgend ein jüdisches Fest bedeuten, das der Verfasser nicht namhaft machen will [2]). An sich könnte es also gleich gut Pfingsten [3]), Purim [4]), Pascha [5]) oder ein anderes sein [6]); doch im Sinne des Referenten ist wohl nicht an ein Paschafest zu denken, theils weil er dieses gröfste Fest schwerlich so unbezeichnet gelassen hätte, theils weil 6, 4. schon wieder ein Paschafest kommt, und so zwischen 5, 47. und 6, 1. ein ganzes Jahr mit Stillschweigen übergangen sein müfste. Denn dafs das

1) Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 788 f.

2) s. Lücke, Comm zum Ev. Joh. 2, S. 6.

3) Bengel, ordo temporum S. 219 f.

4) Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 229 ff.

5) Paulus, Comm. zum Ev. Joh. S. 279 f. Exeg. Handb. 1, b. S. 784 ff.

6) Zusammenstellungen der verschiedenen Ansichten geben Hase, L. J. §. 53.; Lücke a. a. O. S. 2 ff.

ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4.) sich rückwärts auf das eben verflossene Fest beziehe, ist doch eine zu gewaltsame Auskunft von Paulus, da, wie er selbst gesteht[7]), dieselbe Phrase bei Johannes sonst immer das nahe bevorstehende Fest bedeutet (2, 13. 7, 2. 11, 55.), und auch ihrer Natur nach bedeuten mufs, wofern nicht aus dem Zusammenhang das Gegentheil sich ergiebt. Erst also Joh. 6, 4. haben wir das zweite Paschafest, von welchem übrigens nicht gemeldet wird, dafs Jesus es besucht hätte[8]). Nachdem nun noch des Festes der Laubhütten und der Tempelweihe gedacht ist, wird 11, 55. 12, 1. das letzte Pascha aufgeführt, welches Jesus besuchte. So hätten also wir, nach unserer Ansicht von Joh. 5, 1. und 6, 4., für die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei Jahre, nebst demjenigen Zeitabschnitt, welcher zwischen seiner Taufe und dem ersten von ihm besuchten Pascha liegt. Auf dieselbe Rechnung kommen diejenigen, welche, wie Paulus, 5, 1. ein Pascha, aber 6, 4. nur eine Rückweisung auf dieses sehen, wogegen die alte, kirchenväterliche Ansicht, welche in den angeführten beiden Stellen zwei verschiedene Paschafeste fand, drei volle Jahre herausbrachte. Indefs durch jene Rechnung bekommen wir nur das *minimum* der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nach Johannes, da weder der Referent irgendwo andeutet, dafs er gerade alle Feste, welche in jenen Zeitraum fielen, und namentlich auch die von Jesu nicht besuchten, namhaft machen wolle, noch wir, sofern wir nicht den Apostel Johannes als den Verfasser des vierten Evangeliums schon voraussetzen, eine Bürgschaft haben, dafs er von allen gewufst habe.

Wenn man nun nicht selten sagt, dieser johannei-

7) exeg. Handb. 1, b. S. 785.

8) s. Storr, über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 330.

schen Rechnung gegenüber geben die Synoptiker Veranlassung, die öffentliche Wirksamkeit Jesu auf Ein Jahr zu beschränken [9]): so beruht diefs nur auf der aus Johannes herübergenommenen Voraussetzung, dafs der Galiläer Jesus alle Paschafeste habe besuchen müssen; eine Annahme, welche übrigens durch die Darstellung desselben Johannes, nach welcher Jesus das Paschafest 6, 4. unbesucht gelassen, widerlegt wird. Denn hier ist nicht etwa eine von Jesus wirklich gemachte Reise vom Referenten verschwiegen, sondern von 6, 1. an, wo Jesus auf der Ostseite des Sees Tiberias ist, durch 6, 17. und 59., wo er nach Kapernaum geht, und 7, 1., wo er, um Judäa zu vermeiden, in Galiläa wandelt, bis 7, 2. und 10., wo er zur Skenopegie nach Jerusalem reist, hängt die Darstellung des Evangelisten so genau zusammen, dafs nirgends eine Paschareise eingeschoben werden kann. Aus den Synoptikern für sich wissen wir gar nicht, wie lange Jesus öffentlich gewirkt hat, und er könnte nach ihnen ebensogut mehrere Jahre als blofs Eines thätig gewesen, nur aber im letzten erst zum Paschafest gereist sein. Freilich sprachen schon einige der ältesten Häretiker [10]) und Kirchenväter [11]) von einer blofs einjährigen Wirksamkeit Jesu: allein, dafs nicht das Fehlen der früheren Festreisen Jesu bei den Synoptikern, sondern etwas ganz Zufälliges die Quelle dieser Ansicht war, geben jene Väter selbst zu verstehen, indem sie sich für dieselbe auf die auch von Jesus Luc. 4. auf sich bezogene Prophetenstelle Jes. 61, 1. f. berufen, wo von einem ἐνιαυτὸς Κυρίȣ δεκτὸς die Rede ist, welchen der Prophet, oder nach der evange-

9) z. B. Winer, b. Realw. 1, S. 666.

10) Iren. adv. haer. 1, 1, 5. 2, 35. 38. (ed. Grabe), von den Valentianern. Clem. hom. 17, 19.

11) Clem. Alex. Stromat. 1, p. 174, Würzb. Augsb., 340 Sylburg; Orig. de princip. 4, 5, vergl. homil. in Luc. 32.

lischen Deutung des Messias, zu verkündigen gesendet sei. Indem sie diesen Ausdruck im strengen, chronologischen Sinne verstanden, kamen sie auf ihre Annahme nur Eines Messiasjahrs, welche sie denn freilich mit den Synoptikern leichter vereinigen konnten, als mit Johannes, nach dessen Darstellung jene Rechnung bald genug in der Kirche berichtigt wurde.

In auffallendem Contraste mit diesem niedrigsten Anschlage der Zeit von Jesu öffentlichem Leben steht die ebenfalls sehr alte Tradition, dafs Jesus zwar im dreifsigsten Jahre getauft worden, aber bei seiner Kreuzigung nicht mehr weit von den Funfzigen entfernt gewesen sei [12]; eine Angabe, welche ihr Gewährsmann Irenäus auf das Zeugnifs aller derjenigen zurückführt, welche in Kleinasien mit Johannes zusammengelebt, und diefs von ihm gehört haben. Auch diese Annahme jedoch, wie die zuvor angeführte, scheint nur auf einer mifsverstandenen N. T.lichen Stelle zu beruhen, auf welche sich auch Irenäus beruft, auf Joh. 8, 57. nämlich, wo die Juden Jesu entgegenhalten: *πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας*; woraus man schliefsen zu dürfen glaubte, Jesus müsse damals schon in das funfzigste Jahr gegangen sein. Allein gar wohl konnten die Juden auch zu einem etlich und Dreifsigjährigen sagen, er sei viel zu jung, um Abraham gesehen zu haben, da er ja noch nicht einmal das funfzigste Jahr erreicht, d. h. nach jüdischer Vorstellung, das Mannesalter vollendet habe [13]).

So wissen wir also aus unsern Evangelien nicht genau, wie lange Jesu öffentliches Wirken gedauert habe, sondern können nur so viel sagen, dafs es, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, nicht unter zwei Jahren und etwas darüber anzuschlagen wäre. Allein die mehreren Fest-

12) Iren. 2, 39.

13) Lightfoot und Tholuck z. d. St.

reisen, auf welche diese Zeitbestimmung sich gründet, sind ja selbst nicht über allen Zweifel erhaben.

Diesem *minimum* gegenüber erhalten wir ein *maximum* für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, wenn wir die Angabe des Lukas 3, 1. ff. und 23. so verstehen, dafs die Taufe Jesu in das funfzehnte Jahr des Tiberius gefallen sei, und wenn wir, darauf fufsend, das andere Datum dazu nehmen, dafs Jesus noch unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Da nämlich Pilatus im Todesjahr des Tiberius von seinem Posten abberufen wurde [14]), Tiberius aber nach jenem funfzehnten Jahr noch etwas über sieben Jahre regierte [15]): so wären sieben Jahre das *maximum* für die Wirksamkeit Jesu nach seiner Taufe. Allein so sicher das eine Datum ist, dafs Jesus unter Pilatus gestorben ist, so sehr ist das andere durch Verwebung mit einem chronologischen Verstofse verdächtig gemacht: so dafs hier in der That nicht blofs keine genaue Bestimmung, sondern auch keine ungefähre zu erzielen scheint.

§. 59.

Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu.

Um die einzelnen Begebenheiten, welche in den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte fallen, chronologisch gegeneinander zu stellen, ist vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses der Synoptiker zum Johannes eine Betrachtung theils jedes dieser Theile für sich, theils beider in Beziehung auf einander erforderlich.

Was das Letztere betrifft, so müfsten, wenn eine Ausgleichung möglich sein sollte, die johanneischen Festrei-

14) Joseph. Antiq. 18, 4, 2.
15) Sueton. Tiber. c. 73. Joseph. Antiq. 18, 6, 10.

sen die Fächer abgeben, in welche der von den Synoptikern gelieferte Stoff in der Art einzutragen wäre, dafs jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die jerusalemischen Ereignisse, welche sich an sie anschliefsen, eine Parthie der galiläischen Begebenheiten fiele. Sollte diese Einordnung mit einiger Sicherheit zu Stande gebracht werden können, so müfste zweierlei stattfinden: einmal von Seiten der drei ersten Evangelisten, dafs sie, so oft bei dem vierten von einem Festaufenthalte die Rede ist, eine Abreise Jesu aus Galiläa anzeigten; dann von Seiten des Johannes, dafs er dieselben galiläischen Begebenheiten, welche die Synoptiker in Einem Zuge berichten, zwischen die verschiedenen Feste hinein vertheilt erzählte oder andeutete. Allein jene Anzeigen von Seiten der Synoptiker finden sich nach dem Obigen gar nicht; Johannes aber trifft bekanntlich zwischen der Taufe Jesu und den letzten Ereignissen seines Lebens nur in zwei bis drei Erzählungen mit den übrigen Evangelisten zusammen. — Das ὄπω ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (Joh. 3, 24.), woraus man zu schliefsen pflegt, Matthäus, welcher (4, 12.) Jesum erst nach des Täufers Verhaftung nach Galiläa zurückkehren läfst, melde nicht die Rückkehr von der Taufe, sondern vom ersten Paschafeste [1]), ist, da Matthäus unverkennbar den Anfang der Wirksamkeit Jesu nach Galiläa verlegt, folglich eine frühere Wirksamkeit auf dem Feste zu Jerusalem nicht voraussetzt, weit entfernt einen chronologischen Vereinigungspunkt der synoptischen Berichte mit dem johanneischen an die Hand zu geben, vielmehr ein Beweis ihrer völligen Unvereinbarkeit. — Das nächste, aber von den meisten bezweifelte Zusammentreffen findet bei der Heilung des Sohns eines βασιλικὸς nach Joh. 4, 46. ff., oder des Knechts eines ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5. ff. Luc. 7, 1. ff. statt,

1) vergl. Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 214 f.

welche Johannes unmittelbar (V. 47.) nach der Zurückkunft Jesu von seinem längeren Aufenthalt in Judäa und Samarien bei und nach dem ersten Paschafeste setzt. Nun müfste also unmittelbar vor der entsprechenden Erzählung bei den Synoptikern eine Andeutung der ersten Festreise Jesu sich finden. Aber nicht einmal eine Spalte für die mögliche Einfügung dieser Reise findet man, da den Synoptikern zufolge jene Heilung vor sich geht, nachdem Jesus eben die Bergrede gehalten, welche, namentlich nach Matthäus, mit dem übrigens auch Lukas zusammenstimmt, der Höhepunkt einer, so viel man sehen kann, ununterbrochenen galiläischen Wirksamkeit Jesu ist. So läfst sich also an diesem Punkte der Chronologie der drei ersten Evangelisten durch die des vierten nicht aufhelfen, indem sich nirgends eine Fuge zeigt, an welcher die Darstellung des Letzteren in die der Ersteren eingreifen könnte. — Ein anderes entschiedeneres Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern findet sich in den aneinanderhängenden Erzählungen von der Speisung und dem Wandeln auf dem Meere, Joh. 6, 1—21. Matth. 14, 14—36. parallel., welche Johannes (6, 4.) in die Zeit unmittelbar vor dem zweiten, von Jesus nicht besuchten, Pascha verlegt. Aber hier sind vollends die Anfangs- und Endpunkte der Erzählung auf beiden Seiten so verschieden, dafs man sagen mufs: der eine oder der andere Theil hat sie in falsche Verbindung gestellt. Denn während Jesus nach Matthäus von Nazaret, in jedem Falle von Galiläa aus, auf das jenseitige Ufer sich zurückzieht, wo sofort die Speisung erfolgt: kommt er nach Johannes von Jerusalem und Judäa her, — und während er bei den beiden ersten Evangelisten nach der Speisung in eine Gegend, wo er minder bekannt war (es wird ja Matth. V. 34. Mark. V. 54. ausdrücklich herausgehoben, dafs die Leute ihn erkannt haben), sich begiebt, geht er nach Johannes gerade in die ihm vertrauteste Stadt, nach Kaper-

naum. Wenn wir so nicht wissen, ob nicht das genannte Ereigniſs bei den Synoptikern oder bei Johannes zu früh oder zu spät gesetzt ist: so können wir auch nicht absehen, wie viele von den synoptischen Erzählungen vor, und wie viele nach dem mit jener Speisung zusammentreffenden zweiten Pascha zu setzen sind. Damit sind nun aber die Berührungspunkte aus der Zeit vor der letzten Reise Jesu zu Ende, und wenn diese so wenig sicher sind, daſs sie eine Vertheilung des synoptischen Stoffs auch nur durch die beiden Paschafeste vergebens versprechen: wie kann man hoffen, durch die Reisen Jesu auf die *ἑορτὴ τῶν Ἰȣδαίων*, auf die Skenopegie, und, wenn dieſs eine besondere Reise ist, auf die Enkänien den ununterbrochenen Fluſs der galiläischen Erzählungen in den drei ersten Evangelien chronologisch abtheilen zu können? wie dieſs bis auf die neueste Zeit eine Reihe von Forschern mit einem Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versucht hat, der eines fruchtbareren Stoffes würdig gewesen wäre [2]). Mit Recht haben daher unbefangene Richter sich dahin entschieden, da die Erzählung der drei ersten Evangelien zu wenig darbiete, was bei einer solchen Einordnung einigermaſsen sicher leiten könnte: so habe keine der bisherigen Evangelienharmonieen einen Anspruch, für mehr als ein Gewebe historischer Conjecturen gehalten zu werden [3]).

Was nun die chronologische Würdigung der Synoptiker abgesehen von Johannes betrifft, so weichen sie in

2) s. besonders die Leistungen von Paulus in den chronologischen Excursen seines Commentars und exegetischen Handbuchs; von Hug in der Einleit. z. N. T. 2, S. 2, 233 ff., und Anderen, welche Winer nachweist, im bibl. Realwörterbuch 1, S. 667.

3) Winer, a. a. O.; vgl. Kaiser, biblische Theologie, 1, S. 254. Anm.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. w. in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 239.

der Anordnung der Begebenheiten so oft von einander ab, und so wenig behält Einer die Wahrscheinlichkeit durchaus auf seiner Seite, dafs auf jeden von ihnen eine Zahl chronologischer Verstöfse kommt, welche seine Verläfslichkeit in diesem Stücke untergraben mufs. Ueberdiefs, wenn man ihre ganze Darstellungsweise ansieht, so ist an der Behauptung, sie haben bei Abfassung ihrer Bücher an keine bestimmte Zeitordnung gedacht [4]), wenigstens so viel wahr, dafs ihre Erzählungen über den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte allerdings einem Aggregate von Anekdoten ähnlich sehen, welches meistens nur nach Rücksichten der Analogie und Ideenassociation gemacht ist; wobei man jedoch wohl unterscheiden mufs, dafs zwar w i r dem Inhalte des Erzählten zufolge diefs einsehen, und aus den unbestimmten und eintönigen Verbindungsformeln, welche sie gebrauchen, schliefsen können, dafs ihnen die Einsicht in das genauere chronologische Verhältnifs des von ihnen Erzählten abgegangen sei: dabei aber aus dem, wenn auch noch so unbestimmten, doch immerhin chronologischen Charakter der meisten jener Uebergangsformeln (wie *καταβάντι ἀπὸ τȣ̃ ὄρȣς, παράγων ἐκεῖθεν, ταῦτα αὐτȣ̃ λαλȣ̃ντος, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, τότε, καὶ ἰδὲ* u. s. f.) abnehmen müssen, dafs d i e V e r f a s s e r sich geschmeichelt haben, eine chronologische Erzählung zu geben [5]).

Johannes freilich unterliegt in Bezug auf die Chronologie seiner gröfstentheils eigenthümlichen Erzählungen weder einer solchen Controle anderer Berichte, wie die Synoptiker untereinander, noch auch fehlt es an Zusammenhang und Fortschritt in seiner Darstellung; wir können daher seine Anordnung nur so beurtheilen, dafs wir

4) Olshausen, 1, S 24 ff.

5) Schneckenburger's Beiträge, S. 25 ff.

fragen: ist der Entwicklungsgang und Fortschritt der Sache und des Planes Jesu, wie ihn das vierte Evangelium giebt, ein in sich und bei Vergleichung brauchbarer Data aus den übrigen Evangelien glaubwürdiger? worauf die Antwort erst in der folgenden Untersuchung sich ergeben kann.

Viertes Kapitel.

Jesus als Messias *).

§. 60.

Jesus ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ.

Indem wir von dem Verhältniſs handeln, in welches sich Jesus zur messianischen Idee gesetzt hat, können wir dasjenige, was er in dieser Beziehung von seiner Person aussagte, von demjenigen unterscheiden, was er über das von ihm unternommene Werk geäussert hat.

Der gewöhnlichste Ausdruck, durch welchen Jesus den Evangelien zufolge seine eigene Person bezeichnet, ist der Ausdruck ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ. Das zunächst entsprechende hebräische בֶּן־אָדָם ist im A. T. eine ganz allgemeine Bezeichnung des Menschen überhaupt, und so könnte man es auch im Munde Jesu verstehen wollen. Dieſs gienge in einigen Stellen an: z. B. wenn Jesus Matth. 12, 8. sagt: κύριος γάρ ἐςι τȣ̃ σαββάτȣ ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ, so könnte dieſs an und für sich schicklich mit Grotius ganz allgemein so gefaſst werden, daſs der Mensch Herr über den Sabbat sei; besonders wenn man den Markus vergleicht, bei welchem (2, 27.) der Satz vorhergieng: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνϑρωπον ἐγένετο, ȣ̓χ ὁ ἄνϑρωπος διὰ τὸ σάββατον. Allein die meisten übri-

*) Alles, was sich auf die Idee des Messias als leidenden, sterbenden und wiederkommenden bezieht, bleibt hier ausgeschlossen, und der Leidensgeschichte vorbehalten.

gen Stellen lauten auf einen bestimmten Menschen. So, wenn Jesus Matth. 8, 20. den zu seiner Nachfolge sich anbietenden γραμματεὺς, um ihm die Beschwerlichkeiten zu bedenken zu geben, welche mit derselben verbunden seien, darauf aufmerksam macht, dafs ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ ȣ̓κ ἔχει, πȣ̃ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ: so mufs er hier einen bestimmten Menschen gemeint haben, und zwar denjenigen, zu dessen Begleitung der Schriftgelehrte sich erbot, d. h. sich selber. Wie diefs in dem Ausdrucke liegen könne, hat man so erklärt, dafs Jesus, nach der morgenländischen Art, das Ich zu vermeiden, sich in der dritten Person, als diesen Menschen hier, bezeichne [1]). Allein sich selbst in der dritten Person bezeichnen kann man doch, sofern man verstanden sein will, nur so, dafs entweder die Bezeichnung eine bestimmte ist, und auf keinen der Anwesenden ausser dem Redenden pafst, wie wenn der Vater, der König, von sich in der Weise spricht; oder, wenn die Bezeichnung an sich unbestimmt ist, so mufs ihr durch ein demonstratives Pronomen nachgeholfen werden; wie namentlich, wenn einer unter der allerallgemeinsten Personalbezeichnung: Mensch, von sich selber reden will, ein solches unerlässlich ist. So viel etwa mag noch zugegeben werden, dafs ein und das andere Mal statt eines hinweisenden Wortes auch eine hinzeigende Gebärde genügen kann: dafs aber Jesus so unendlich oft, als er jenes Ausdrucks sich bediente, es jedesmal auf das Deuten sollte haben ankommen lassen, und dafs namentlich die Referenten, in deren Berichten die Anschauung des Deutens wegfiel, der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht durch einen demonstrativen Beisatz abgeholfen haben sollten, ist undenkbar. Fanden diefs beide Theile überflüssig, so mufs die nähere Bestimmung

1) Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 465; Fritzsche, in Matth. p. 320.

in dem Ausdrucke selbst schon gelegen haben. Hier sind nun Einige der Meinung, Jesus wolle sich durch denselben als den Menschen im edelsten Sinne des Wortes, als den idealen Menschen, bezeichnen [2]); allein diefs ist nur aus modernen Vorstellungen heraus, ohne geschichtlichen Grund, gesprochen, da von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks zur Zeit Jesu jede Spur fehlt [3]), und weit eher die umgekehrte eines niedrigen, verachteten Menschen darin nachzuweisen ist; welche daher Manche auch für die Mehrzahl der Stellen, in welchen Jesus sich so nennt, vorausgesetzt haben [4]). Abgesehen davon, dafs auch hier ein hinzugesetztes Demonstrativum vermifst wird, würde diese Bedeutung zwar für manche Stellen, wie Matth. 8, 20. Joh. 1, 52., sich eignen: in Stellen dagegen, wie Matth. 17, 22, u. a., wo Jesus seinen gewaltsamen Tod voraussagend, sich als *ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ* bezeichnet, wird durchaus der Contrast einer hohen Würde mit dem schmählichen Schicksale erfordert; so wie Matth. 10, 23. die den ausgesendeten Jüngern gegebene Versicherung, ehe sie in sämmtlichen israëlitischen Städten herumgereist sein würden, werde des Menschen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch diesen Ausdruck eine bedeutende Person bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber giebt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufschlufs, wo gleichfalls von einem *ἔρχεσϑαι* des Menschensohns, aber mit dem Beisatz: *ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτȣ̃*, die Rede ist; ein Beisatz, der nur das messianische Reich, also der *υἱὸς τȣ̃ ἀνϑρώπȣ* nur den Messias, bedeuten kann.

2) So nach Herder z. B. Köster, im Immanuel, S. 265; Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 65.

3) Lücke, Comm. zum Joh. 1, S. 397 f.

4) z. B. Grotius.

Inwiefern nun aber ein so unbestimmt klingender Ausdruck gerade den Messias bezeichnen könne, ist aus Matth. 26, 64. parall. zu ersehen. Hier ist von einem Kommen des Menschensohns ἐπὶ τῶν νεφελῶν τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃ die Rede, mit unverkennbarer Beziehung auf Dan. 7, 13 f., wo es, nachdem von dem Untergang der vier Thiere gehandelt war, heifst: ich sah in nächtlichen Gesichten, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn (כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸς ἀνθρώπȣ, LXX.) und man brachte ihn vor den Alten der Tage, und ihm ward Herrlichkeit und Königreich gegeben, dafs alle Völker ihm dienen, und seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft. Indem die vier Thiere V. 17 ff. auf die vier grofsen Reiche gedeutet werden, deren letztes das macedonische mit seinem Zweige, dem syrischen, ist, und indem nun nach deren Untergang das Reich auf ewige Zeiten dem Volke Gottes gegeben werden soll: so kann unter dem in den Wolken Kommenden nur entweder eine Personification des heiligen Volkes selbst [5]) oder ein vom Himmel stammender Führer desselben, also ein messianisches Wesen, verstanden werden, und diese letztere Deutung war die bei den Juden gewöhnliche [6]). In dieser Würde freilich ist das beschriebene Subject hier nicht durch den Zug, dafs es einem Menschen geglichen, vielmehr durch den andern, dafs es in den Wolken des Himmels daher gekommen sei, bezeichnet: wogegen das כְּבַר אֱנָשׁ nur entweder diefs, dafs der vom Himmel Kommende darum nicht in einer übermenschlichen Gestalt, etwa eines Engels, sondern in menschlicher erscheinen werde, oder den Gegensatz der Humanität des

5) So unter den Juden Abenesra, s. Haevernick, Comm. zum niel S. 244.

6) Schöttgen, horae, 2, S. 63. 73. Haevernick, a. a. O. S. 243 f.

zu erwartenden Reichs der Heiligen gegen die durch Thiergestalten symbolisirte Inhumanität der früheren Reiche ausdrücken zu können scheint [7]). Daher haben zwar die späteren Juden der Stelle einen wesentlicheren Zug zur Bezeichnung des Messias entnommen, wenn sie ihm von seinem Kommen עִם־עֲנָנֵי שְׁמַיָּא den Namen Anani beilegten [8]): indessen ist auch das ganz im jüdischen Geschmacke, einen bloſsen Nebenzug, wie hier die Vergleichung mit einem Menschensohn, zur stehenden Bezeichnung einer Person oder Sache zu machen [9]). Muſste so der Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nothwendig an die auf den Messias bezogene Stelle des Daniel erinnern: so konnte Jesus denselben unmöglich so oft, und zwar in Verbindungen, welche auf den Messias deuteten, gebrauchen, ohne diesen dadurch bezeichnen zu wollen.

Weit eher, als die Annahme, er habe mit dem besprochenen Ausdrucke sich selbst ohne Bezug auf die messianische Würde gemeint, lieſse sich vielleicht die umgekehrte Vermuthung begründen, er möchte wohl öfters, wenn er vom *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* sprach, den Messias, aber ohne Bezug auf seine Person, gemeint haben. Wenn er Matth. 10, 23. bei der ersten Aussendung der Zwölfe zur Verkündigung des Gottesreichs diese über die ihnen bevorstehenden Verfolgungen durch die schon angeführte

7) s. die vornehmsten Ansichten bei Haevernick, a. a. O. S. 242 f.

8) Schöttgen, horae 2, S. 73.

9) Man denke nur an die Bezeichnung jener Davidischen Elegie 2 Sam. 1, 17 ff. durch קֶשֶׁת, und an die Benennung des Messias als צֶמַח. Hätte Schleiermacher diese jüdische Bezeichnungsweise beachten mögen, so hätte er nicht die Beziehung des *υἱὸς τοῦ ἀ.* auf die Danielische Stelle einen sonderbaren Einfall nennen können (Glaubensl. §. 99. S. 99. Anm.).

Versicherung beruhigt, sie werden nicht in allen israëlitischen Städten herumgekommen sein, *ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ*: so würde man, diesen Ausspruch für sich genommen, um so eher an eine dritte Person denken, deren baldige messianische Ankunft Jesus verspreche, als er selber, der Redende, ja bereits gekommen war, und man vorläufig nicht sieht, wie er sein Kommen als ein erst bevorstehendes darstellen könne. Ebenso, wenn Jesus Matth. 13, 37 ff. den *σπείρων* der Parabel als den *υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ* deutet, welcher am Ende der Tage Ernte und Gericht halten werde: so könnte er an und für sich auch hier auf den Messias als eine dritte, von ihm verschiedene Person hinweisen. Nicht minder, wenn er 16, 27 f., um den Satz zu begründen, dafs ein Schaden an der *ψυχὴ* durch den Gewinn des *κόσμος ὅλος* nicht zu ersetzen sei, auf die baldige Zukunft des Menschensohns zur Vergeltung verweist: so konnte gar wohl auch ein messianischer Vorläufer auf diese Art den nach ihm Kommenden ankündigen. Endlich in den zusammenhängenden Reden Matth. 24, 25. parall. könnte sich Manches sogar leichter begreifen zu lassen scheinen, wenn man annehmen dürfte, dafs der Redende hier unter dem *υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ*, dessen *παρȣσία* er beschreibt, einen Andern als sich selbst verstanden habe.

Doch bei Weitem nicht auf alle Fälle, in welchen Jesus den Ausdruck gebraucht, ist diese Erklärung anwendbar. Wenn er den Menschensohn nicht als einen erst zu erwartenden, sondern als einen bereits gekommenen und gegenwärtigen darstellt, wie Matth. 18, 11., wo er sagt: *ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός·* wenn er von ihm selbst verrichtete Handlungen durch die dem Menschensohn zustehende Vollmacht rechtfertigt, wie Matth. 9, 6.; wenn er Marc. 8, 31 ff. vgl. Matth. 16, 22. von dem des Menschen Sohne bevorstehenden Leiden und Tode mit dem Erfolge spricht,

dafs Petrus ausruft: ὁ μὴ ἔςαι σοι τῦτο: so kann er in diesen und ähnlichen Fällen unter dem υἱὸς τ. ἀ. nur sich selbst verstanden haben. Und sogar jene Stellen, welche wir, isolirt genommen, der Deutung auf eine von Jesu verschiedene messianische Person fähig gefunden haben, verlieren, wenn wirklich alles dasjenige, was jetzt im Zusammenhang mit denselben steht, in dieser Verbindung gesprochen worden ist, diese Fähigkeit. Möglicherweise indessen könnten ja hier von den Referenten entweder Aussprüche in Verbindung gesetzt sein, die es ursprünglich nicht waren, oder von der späteren Ueberzeugung von Jesus als dem υἱὸς τῦ ἀνθρώπυ aus das ursprünglich nur von dem letzteren Gesagte in unmittelbare Beziehung zu dem ersteren gebracht.

Neben der Thatsache also, dafs in vielen Fällen Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnet hat, bliebe uns die Möglichkeit, dafs er in manchen andern auch eine von ihm verschiedene Person damit gemeint haben könnte, welche letzteren Fälle dann der Zeit nach natürlich vor die ersteren zu stellen wären. Ob daher jene Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben ist, wird davon abhängen, ob sich in der Zeit, aus welcher wir Aussprüche von Jesu haben, ein Abschnitt findet, in welchem er sich noch nicht als den Messias gefafst hatte?

§. 61.

Wie bald Jesus sich als Messias gefafst, und bei Andern als solcher Anerkennung gefunden habe.

Dafs Jesus die Ueberzeugung, der Messias zu sein, gehabt und ausgesprochen habe, steht als unbestreitbare Thatsache fest. Nicht allein hat er den evangelischen Berichten zufolge, ausser den so eben erwogenen Aussprüchen, die Anerkennung der Jünger, dafs er der Χριςὸς sei (Matth. 16, 16 f.) und die Begrüfsung des Volks: ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυὶδ (21, 15 f.) mit Wohlgefallen aufge-

nommen; nicht nur sich selbst wiederholt, wie vor Privatpersonen (Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25.), so auch vor Gerichte (Matth. 26, 64. vgl. Joh. 18, 37.), für den Messias erklärt: sondern, was die Hauptsache ist, dafs den Gestorbenen seine Jünger als den Messias festhielten und verkündigten, läfst sich nicht begreifen, wenn nicht der Lebende schon durch bestimmte Erklärungen diese Ueberzeugung in ihnen gepflanzt hatte.

Auch die nähere Frage, wie bald Jesus angefangen habe, sich selbst für den Messias zu erklären, und von Andern für denselben gehalten zu werden, beantworten sämmtliche Evangelisten zunächst einstimmig dahin, dafs er von seiner Taufe an jene Rolle übernommen habe. Alle lassen bei der Taufe Jesu Dinge sich ereignen, die ihn selbst, sofern er es nicht schon vorher war, und alle, welche den Erzählungen darüber Glauben schenkten, von seiner Messianität überzeugen mufsten, und wie hierauf nach Johannes die ersten Jünger ihn gleich beim ersten Zusammentreffen in dieser Würde anerkennen (1, 42 ff.): so hat er nach Matthäus (7, 21 ff.) gleich zu Anfang seiner Lehrthätigkeit in der Bergrede sich als Weltrichter, mithin als Messias, dargestellt.

Bei näherer Betrachtung jedoch thut sich in dieser Hinsicht zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung eine merkliche Abweichung hervor. Während nämlich bei Johannes Jesus seinem Bekenntnifs, die Jünger und seine Anhänger unter dem Volk ihrer Ueberzeugung, dafs er der Messias sei, durchweg getreu bleiben: so sind bei den Synoptikern gleichsam Rückfälle zu bemerken, indem auf Seiten der Jünger und des Volks die in früheren Fällen ausgesprochene Ueberzeugung von Jesu Messianität im Verlaufe der Erzählung zuweilen wieder verschwindet, um einer weit niedrigeren Ansicht von ihm Platz zu machen, und auch Jesus selbst mit der früher unumwunden gegebenen Erklärung in späteren Fällen

mehr zurückhält. Diefs ist zwar besonders auffallend, wenn man die synoptische Darstellung gegen die johanneische hält; aber auch jene für sich betrachtet, ist das Ergebnifs ein ähnliches.

Das Volk soll nach Johannes (6, 15.) in Folge der wunderbaren Speisung Lust bekommen haben, Jesum als (messianischen) König auszurufen: wogegen den ersten Evangelisten zufolge entweder um dieselbe Zeit (Luc. 9, 18 f.) oder noch etwas später (Matth. 16, 13 f. Marc. 8, 27 f.) die Jünger ihm als die Ansicht des Volks über ihn nur diefs zu berichten wissen, dafs die Einen ihn für den (wiedererstandenen) Täufer, die Anderen für Elias, die Dritten für Jeremias oder sonst einen Propheten halten. Indefs mit Grund kann in Bezug auf jene johanneische Stelle, so wie auch in Bezug auf die synoptische Matth. 14, 33., laut welcher um ein Ziemliches vor jener von Jesu über die Volksmeinung eingezogenen Erkundigung die mit ihm im Schiffe befindlichen Leute [1]), als er den Sturm durch ein Wort gestillt hatte, ihm als *υἱὸς ϑεῦ* zu Füfsen fielen, geltend gemacht werden, dafs gar wohl in Folge besonderer Eindrücke Einzelne in begeisterten Augenblicken auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, kommen konnten, während die allgemeine und ruhige Volksstimme ihn noch immer blofs als Propheten beurtheilte.

Schwieriger ist die Abweichung, welche die Jünger betrifft. Während bei Johannes Andreas schon nach seiner ersten Zusammenkunft mit Jesu seinem Bruder sagt: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν* (1, 42.); ebenso Philippus ihn dem Nathanaël als den von Moses und den Propheten Geweissagten bezeichnet (V. 46.); sofort Nathanaël selbst ihn

1) Dafs durch den Ausdruck *οἱ ἐν τῷ πλοίῳ* ausser den Jüngern noch andre, Jesu ferner stehende Personen bezeichnet seien, darüber s. Fritzsche z. d. St.

als den *υἱὸς τȣ͂ ϑεȣ͂* und *βασιλεὺς τȣ͂ Ἰσραὴλ* begrüfst (V. 50.); das spätere Bekenntnifs des Petrus aber (6, 69.) nur als wiederholte Versicherung des längst Anerkannten erscheint: geht bei den ersten Evangelisten erst nach langem Zusammensein mit ihm und kurz vor seinem Leiden dem den Uebrigen voraneilenden Petrus die Einsicht auf, dafs Jesus der *Χριςὸς, ὁ υἱὸς τȣ͂ ϑεȣ͂ τȣ͂ ζῶντος* sei (Matth. 16, 16. parall.). Unmöglich konnte dieses Bekenntnifs auf Jesu so starken Eindruck machen, dafs er nach Matthäus (V. 17.) den Petrus um desselben willen selig priefs, und seine Einsicht als eine ihm zu Theil gewordene göttliche Offenbarung darstellte, nach allen dreien aber (16, 20. 8, 30. 9, 21.) den Jüngern, wie erschrocken, die weitere Ausbreitung der von Petrus ausgesprochenen Ueberzeugung verbot: wenn diese eine im Kreise seiner Jünger längst gehegte Ansicht, und nicht vielmehr ein neues, dem Petrus jetzt eben aufgegangenes, und dadurch erst den übrigen zum Bewufstsein gebrachtes Licht war.

Ebenso schwierig ist die dritte Abweichung, welche die eignen Erklärungen Jesu über seine Messianität betrifft. Nach Johannes bestätigt er nicht blofs gleich Anfangs die Huldigung, welche ihm Nathanaël als dem Sohne Gottes und König Israëls darbringt, als den richtigen Glauben (*πιςεύεις*), und bezeichnet sich sofort durch den messianischen Titel, Menschensohn (1, 51 f.): sondern auch den Samaritern giebt er sich nach seinem ersten Festbesuch (4, 26. 39 ff.), und den Juden auf dem zweiten (5, 46.), als den von Moses geweissagten Messias zu erkennen. Nach den Synoptikern hingegen verbietet er nicht allein in dem angeführten und vielen andern Fällen die Ausbreitung der Ueberzeugung von seiner Messianität in weiteren Kreisen, sondern wenn er bei der oben bezeichneten Gelegenheit seine Jünger fragt: *ὑμεῖς δὲ τίνα μὲ λέγετε εἶναι* (Matth. 16, 15.); so scheint er gewünscht zu haben, dafs sie selbst aus seinen messias-

würdigen Reden und Thaten auf die Einsicht von seiner Messianität kommen möchten [2]), und wenn er die hierauf von Petrus geäufserte Ueberzeugung einer Offenbarung des himmlischen Vaters zuschreibt, so kann nicht er selbst schon früher den Jüngern diese Eröffnung gemacht haben, weder in der Art, wie Johannes berichtet, noch auch nur so, wie er bei Matthäus in der Bergrede und sonst sich unumwunden die messianische Stellung giebt; man müfste denn annehmen, die Jünger haben früher sei-

2) In dieser Hinsicht macht übrigens die Art und Weise Schwierigkeit, wie Jesus nach Matthäus die Frage nach der Meinung der Leute von ihm ausgedrückt haben soll, nämlich: *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* d. h. welche Ansicht haben die Leute von mir, der ich der Messias bin? Diese vorgreifende Erklärung haben die Ausleger auf verschiedene Weise zu entfernen gesucht. Die Einen (z. B. Beza) fassen den Beisatz nicht als eigene Aussage Jesu über seine Person, sondern als nähere Bestimmung der Frage: wofür halten mich die Leute? etwa für den Messias? Allein diefs wäre eine Suggestivfrage, welche, wie Fritzsche richtig bemerkt, ein Haschen nach dem Messiastitel verrathen würde, wie es Jesu sonst nicht eigen war. Daher wollen Andre (wie Paulus, Fritzsche) dem *υἱὸς τ. ἀ.* die allgemeine Bedeutung: dieser Mensch hier, geben, was jedoch nach dem früher Ausgeführten nicht angeht. Will man daher nicht die fraglichen Worte geradezu für einen Zusatz halten, welchen der Verfasser des ersten Evangeliums aus seiner Ueberzeugung heraus Jesu am unrechten Orte in den Mund gelegt habe: so mufs man mit de Wette (kurze Erklärung des Evang. Matth. S. 86 f.) den Ausdruck: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zwar als eine Bezeichnung des Messias, aber als eine blofs indirecte, in der Art betrachten, dafs derselbe zwar für Jesum und diejenigen, welche von seiner Messianität schon wufsten, mit Bezug auf Daniel den Messias, für die Uebrigen aber nur soviel als: dieser Mensch, bedeutete.

ner Versicherung nicht geglaubt, und den in Petrus entstandenen Glauben daran, schreibe nun Jesus einem höheren Einflusse zu.

Indem so die synoptische Darstellung in diesem Punkte nicht allein der johanneischen, sondern auch sich selbst widerspricht: so scheint sie gegen die letztere, in sich einstimmige, unbedingt aufgegeben werden zu müssen, und mit Recht hat ihr die Kritik den Vorwurf einer Verwirrung der messianischen Oekonomie im Leben Jesu gemacht[3]). Doch wir dürfen auch hier unseres sonst bewährten Kanons nicht vergessen, dafs bei verherrlichenden Relationen, wie unsre Evangelien sind, in streitigen Fällen immer diejenige Angabe die minder glaubwürdige ist, welche jenem Zwecke der Verherrlichung am meisten entspricht. Diefs aber ist hier mit der johanneischen Darstellung der Fall, nach welcher Jesus von Anfang bis zu Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit im unveränderten messianischen Glanze strahlt, während er bei den Synoptikern in dieser Hinsicht gleichsam einem Wechsel des Lichtes unterworfen ist. Hat auf diese Weise die Darstellung der drei ersten Evangelisten ein Kriterium gröfserer Wahrscheinlichkeit für sich: so kann sie doch in der Ordnung, in welcher sie auf unumwundene Erklärungen und Anerkenntnisse der Messianität Jesu wieder ein Nichtwissen und Verbergen derselben folgen läfst, unmöglich richtig sein; sondern wir müssen annehmen, die Synoptiker haben zwei verschiedene Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu untereinandergebracht, in deren zweitem er erst mit der Erklärung, der Messias zu sein, hervorgetreten sei. Wirklich finden wir ja die Losung, mit welcher Jesus zuerst öffentlich auftrat, von der des Johannes, der doch nur Vorläufer sein wollte, in keinem Worte verschieden: es ist dasselbe *μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασι-*

3) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 28 f.

λεία τῶν ὀρανῶν (Matth. 4, 17.), wie es zuvor der Täufer ausgesprochen hatte (3, 2.); ein Ruf, mit welchem Einer wie der Andere noch nicht die Rolle des Messias, der das Himmelreich als gegenwärtiges eröffnet, sondern nur die eines Lehrers, der auf dasselbe als künftiges hinweist, übernahm [4]). Mit Recht hat daher die neueste Kritik des ersten Evangeliums alle diejenigen von demselben berichteten Reden und Thaten, durch welche sich Jesus unumwunden für den Messias gab, oder in deren Folge er die laute Anerkennung, daſs er der Messias sei, frei gewähren lieſs, wenn sie vor der eigenen Erklärung Jesu (Joh. 5.) oder vor dem apostolischen Bekenntniſs (Matth. 16.) erzählt werden, für eine Sünde des Verfassers entweder gegen die Chronologie, oder gegen die buchstäbliche Treue erklärt [5]); wobei nur zu bevorworten ist, daſs die Stellung dieses Bekenntnisses kurz vor der Leidensgeschichte, da hier in jedem Falle chronologische Verwirrung stattfindet, uns keineswegs zu der Annahme nöthigt, erst so spät sei Jesus von seinen Jüngern als Messias anerkannt worden: sondern jenes Bekenntniſs kann auch in frühere Zeiten ihres Zusammenlebens gehören. Das aber begreift man hiebei nicht, wie jener Vorwurf nur das erste, oder überhaupt bloſs die synoptischen, und nicht in noch weit stärkerem Grade das vierte Evangelium treffen soll. Denn verzeihlicher ist es doch immer, wenn uns die ersten Evangelisten die Denkmale aus dem vormessianischen Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu in unrichtiger Stellung geben, als wenn das vierte sie gar nicht giebt; erträglicher, wenn jene die

4) Jene Unterscheidung zweier Abschnitte im öffentlichen Leben Jesu machen auch Fritzsche, Comm. in Matth. S. 213. 536. und Schneckenburger a. a. O.

5) Schneckenburger, a. a. O. S. 29.

beiden Abschnitte vermischen, als wenn dieses den früheren ganz verwischt.

Hat aber auf diese Weise Jesus sich nicht gleich von Anfang für den Messias ausgegeben, so fragt sich: unterliefs er diefs, weil er auch für sich selbst erst später zu der Ueberzeugung von seiner Messianität gelangte; oder hatte er diese für sich zwar schon von seinem öffentlichen Auftritt an, verbarg sie aber aus gewissen Rücksichten? Um hierüber zu entscheiden, mufs ein bereits erwähnter Punkt noch genauer erwogen werden. Bei den Wunderheilungen Jesu ist es in den ersten Evangelien, doch so, dafs auch im vierten sich Aehnliches findet, fast stehende Formel, dafs Jesus durch ein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς oder etwas Aehnliches dem Geretteten die Ausbreitung der Sache verbietet, wie dem Aussätzigen, Matth. 8, 4. parall.; den Blinden, Matth. 9, 30.; einer Anzahl von Geheilten, Matth. 12, 16.; den Eltern des wiederbelebten Mädchens, Marc. 5, 43.; namentlich aber legte er den Dämonischen Schweigen auf, Marc. 1, 34. 3, 12. und Joh. 5, 13. heifst es nach der Heilung des 38jährigen Kranken: ὁ Ἰ. ἐξένευσεν, ὄχλȣ ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Ebenso verbot er den Dreien, welche mit ihm auf dem Verklärungsberge gewesen waren, die Bekanntmachung dieser Scene (Matth. 17, 9.), und, nach dem Bekenntnifs Petri den Jüngern die Verbreitung der in demselben enthaltenen Ansicht von ihm (Luc. 9, 21.). Was Jesus mit jenem Verbote beabsichtigte, war schwerlich, wie die Erklärer meistens annehmen[6]), ein nach Umständen Verschiedenes: so dafs es bald auf den Gemüthszustand des Geheilten, bald auf die Stimmung des Volks, bald auf die Lage Jesu sich bezogen hätte; sondern bei der wesentlichen Gleichheit der Umstände, unter welchen er es den Leuten auflegt, wird wohl, wenn irgend einmal ein glaubhafter Grund davon in den Evan-

6) Fritzsche, in Matth. p. 309. vgl. 352. Olshausen, S. 265.

gelien angedeutet ist, dieser auch auf die übrigen Fälle, in welchen jenes Verbot gegeben ist, anzuwenden sein. Dieser Grund ist zunächst kein anderer, als der Wunsch, den Glauben, dafs er der Messias sei, sich nicht zu sehr verbreiten zu lassen. Wenn es nämlich Marc. 1, 34. heifst, Jesus habe die Dämonen, welche er austrieb, nicht reden lassen, *ὅτι ᾔδεισαν αὐτὸν*, und wenn er nach Marc. 3, 12. den Dämonen, und nach Matth. 12, 16. den geheilten Kranken einschärft, *ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν*: so sollten offenbar jene ihn nicht als denjenigen bekannt machen, als welchen sie ihn vermöge ihres tieferen dämonischen Blickes, diese nicht als denjenigen, als welchen sie ihn aus der ihnen zu Theil gewordenen wundervollen Heilung kannten, nämlich als den Messias. Warum er diefs nicht wollte, davon hat man den Grund gewöhnlich unter Beiziehung von Joh. 6, 15. darin gesucht, dafs er eine Aufregung der politischen Messiasidee der Menge und daraus entspringende Unruhen habe verhüten wollen [7]). Diefs wäre ein triftiger Grund; doch stellen die Synoptiker die Sache eher so, als wäre es theils Werk der Demuth gewesen [8]), wie denn Matthäus (12, 19.) im Zusammenhang eines solchen Verbots das jesaianische Orakel vom geräuschlos wirkenden Knecht Gottes (Jes. 42, 1. f.) auf Jesum anwendet; theils, und zwar überwiegend, hat es das Ansehen, als hätte sich Jesus bei seiner Messianität fürchten müssen, als wäre der Messias, wenigstens ein solcher, wie Jesus war, schon zum Voraus durch die jüdische Hierarchie in die Acht erklärt gewesen. Da indessen die Evangelisten Jesu solche Verbote bisweilen

7) Fritzsche, p. 352. Olshausen, a. a. O.

8) Dem steht die Ansicht des Fragmentisten gerade entgegen, welcher jenem Verbote durchaus die Absicht unterlegt, die Leute nur desto begieriger zu machen. Vom Zweck Jesu und s. Jünger, S. 141 f.

ganz am unrechten Orte in den Mund legen, wie z. B. Matth. 8, 4. nach einer im Gedränge des Volks vollbrachten Heilung es nichts nützen konnte, dem Geheilten die Ausbreitung der Sache zu verbieten [9]): so mag es sein, dafs in der evangelischen Tradition, welche durch das Geheimnifsvolle, das in jenem von Jesu gespielten Incognito lag, sich angezogen fand [10]), die derartigen Fälle unhistorisch vervielfältigt worden sind.

Nach allem Bisherigen sind nun zweierlei Ansichten von der eigenen Ueberzeugung Jesu möglich. In Erwägung, dafs Jesus im Anfange ganz nur mit ebenderselben Verkündigung aufgetreten ist, wie der Täufer, eine Verkündigung, welche bei ihm nicht wohl einen andern Sinn scheint gehabt haben zu können, als bei jenem, nämlich auf den kommenden Messias hinzuweisen: könnte man die Annahme als die natürlichste finden, Jesus, der zuerst ein Schüler des Täufers war, nach dessen Verhaftung aber als Verkündiger der *μετάνοια* und der nahenden *βασιλεία τῶν ὀρανῶν*, in seine Fufstapfen trat, habe sich Anfangs wirklich unerachtet seines liberalen und grofsartigen Geistes, doch nur dieselbe Stellung zum Messiasreich, wie der Täufer, gegeben, und erst allmählig zu dem Gedanken, selbst der Messias zu sein, sich erhoben. Bei dieser Annahme würden sich die zuletzt erwogenen Verbote, namentlich dasjenige, welches Jesus an das Bekenntnifs des Petrus anschlofs, so erklären, dafs, so oft der Gedanke, er möchte der Messias sein, durch irgend etwas bei Andern erregt, und ihm von aussen entgegengebracht wurde, Jesus gleichsam erschrocken wäre, das laut und bestimmt ausgesprochen zu hören, was er bei sich selber kaum zu vermuthen wagte, oder worüber er doch erst seit Kurzem mit sich in's Reine gekommen war. Da indefs diese Ver-

9) Fritzsche, S. 309.
10) vergl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 74.

bote zum Theil geschichtlich zweifelhaft sind, und auch in den wirklich historischen Fällen immer noch andere Gründe dieser Maſsregel sich denken lassen, als daſs Jesus selbst von seiner Messianität nicht hinlänglich wäre überzeugt gewesen; da ferner das Gleichlautende seiner anfänglichen Verkündigung mit der des Johannes ohnehin kein zwingender Beweis ist, und da endlich von einem Manne, der epochemachend wie keiner in die Weltgeschichte eingegriffen hat, vorausgesetzt werden zu müssen scheint, daſs er nicht im männlichen Alter noch über sich selbst im Schwanken begriffen, sondern, sobald er öffentlich hervorgetreten, auch mit sich selbst im Klaren gewesen sei: so kann man sich von hier aus zu der Annahme hingezogen finden, Jesus habe sich seit seinem Auftritt als den Messias gefaſst, und nur mit der Aeuſserung dieses Bewuſstseins pädagogisch zurückgehalten, indem er den Jüngern und dem Volke dasselbe nicht durch eigene oder fremde Erklärungen und Versicherungen aufdringen, sondern durch sein ganzes Thun und Wirken es von selbst in ihnen entstehen lassen wollte.

§. 62.

Jesus als ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃.

Den Ausdruck: ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃, haben wir Luc. 1, 35. in der engsten, eigentlich physischen Bedeutung gefunden, indem dort Jesus vermöge seiner unmittelbaren Erzeugung durch den göttlichen Geist so genannt worden war. Umgekehrt im allerweitesten moralischen und metaphorischen Sinne findet sich der Ausdruck Matth. 5, 45., wenn diejenigen, welche in der Feindesliebe Gott nachahmen. als Söhne des himmlischen Vaters bezeichnet werden. In einem mittleren Sinne, welchen wir den metaphysischen nennen können, weil er mehr als eine bloſse Aehnlichkeit der Willensrichtung, und doch nicht das Verhältniſs wirklicher

Vaterschaft, sondern eine innere Gemeinschaft des Wesens enthält, kommt der Ausdruck besonders häufig im vierten Evangelium vor, wenn Jesus von sich sagt, er rede und thue nichts von ihm selber, sondern nur was er als Sohn vom Vater gelernt habe (5, 19. 12, 49. und sonst), welcher übrigens in ihm (17, 21.), und unerachtet seiner Erhabenheit über ihn (14, 28.) doch auch wieder Eins mit ihm sei (10, 30.). Der Ausdruck kommt aber noch in einem vierten ganz eigenthümlichen Sinne vor. Wenn (Matth. 4, 3.) der Teufel Jesum unter der Voraussetzung: *εἰ υἱὸς εἶ τȣ̃ ϑεȣ̃*, zum Verwandeln der Steine auffordert; wenn Nathanaël zu Jesu sagt: *σὺ εἶ ὁ υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃, ὁ βασιλεὺς τȣ̃ Ἰσραήλ* (Joh. 1, 50.); wenn Petrus bekennt: *σὺ εἶ ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃ τȣ̃ ζῶντος* (Matth. 16, 16. vgl. Joh. 6, 69.); wenn Martha ihren Glauben an Jesum so ausspricht: *ἐγὼ πεπίςευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃* (Joh. 11, 47.); wenn der Hohepriester Jesum beschwört, ihm zu sagen, ob er sei *ὁ Χριςὸς, ὁ υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃*; (Matth. 26, 63.): so will weder der Teufel etwas Anderes sagen, als: wenn du der Messias bist; noch läſst in den übrigen Stellen die Verbindung des *υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃* mit *Χριςὸς* und *βασιλεὺς* verkennen, daſs es Epexegese des Messiasbegriffs ist.

Wiefern dieſs [1]), das kann schon aus dem erhellen, was bereits gelegentlich bemerkt werden muſste, daſs Hos. 11, 1. 2. Mos. 4, 22. das Volk Israël, und ebenso 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. (vgl. 89, 28.) der König dieses Volkes, als Sohn und Erstgeborener Gottes bezeichnet ist. Sohn Gottes wurde der König (wie das Volk) der Israëliten nach der Stelle aus 2. Sam. in Beziehung auf das besondre und unmittelbare Erziehungs- und Liebesverhältniſs genannt, in welches Jehova zu demselben treten wollte; wozu nach der Stelle aus dem zweiten Psalm noch der

1) Vgl. über das Folgende die treffliche Ausführung von Paulus, in der Einleitung zum Leben Jesu, 1, a, S. 28 ff.

weitere Grund kommt, dafs, wie menschliche Könige einen Sohn zum Mit- oder Unterregenten anzunehmen pflegen, so der israëlitische König von Jehova, dem höchsten Herrscher, mit der Verwaltung seiner Lieblingsprovinz beauftragt ist. Dafs diese, ursprünglich auf jeden im Sinne der Theokratie regierenden israëlitischen König anwendbare Bezeichnung mit der Entfaltung des Begriffs eines Messias vorzugsweise auf diesen, als den geliebtesten Sohn und gewaltigsten Statthalter Gottes auf Erden bezogen werden mufste, erhellt von selbst.

Ist also diefs die ursprüngliche, historische Bedeutung des Ausdrucks *ὁ υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃* in seiner Anwendung auf den Messias: so fragt sich: kann ihn auch Jesus nur in dieser, oder auch in einer der drei zuerst angeführten Bedeutungen von sich gebraucht haben? Zuerst in dem engsten physischen Sinne wird er Jesu gar nicht in den Mund gelegt, sondern dem verkündigenden Engel Luc. 1, 35.; was mithin lediglich der Evangelist zu verantworten hat. In dem mittleren, metaphysischen Sinne, in welchem er Wesenseinheit und Lebensgemeinschaft mit Gott bedeutet, könnte, scheint es, Jesus selbst den Ausdruck gar wohl genommen haben, indem er den seinen Volksgenossen geläufigen theokratischen Sinn desselben für sich umbildete. Die zahlreichen johanneischen Aussprüche dieser Richtung könnten freilich dem zu widersprechen scheinen, was bei den Synoptikern (Marc. 10, 17. f. Luc. 18, 18. f. [2])) Jesus einem Jünglinge, der ihn mit *διδάσκαλε ἀγαθὲ* anredet, zur Antwort giebt: *τί με λέγεις ἀγαθόν· ȣ̓δεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός* — wo also Jesus den Unterschied zwischen ihm und Gott so streng festhält,

2) Wenn auch in der Parallelstelle bei Matthäus (19, 16 f.) eine andere Lesart vorgezogen wird: so fragt sich doch immer noch, ob seine Darstellung oder die der beiden andern den Vorzug verdient?

dafs er das Prädicat des (schlechthin) Guten von sich ablehnt, und es nur Gott vorbehalten wissen will. Dafs nun Jesus jene Benennung nur in Bezug auf den Jüngling, der ihn blofs für einen menschlichen Lehrer hielt, als eine vom Standpunkte dieser Ansicht aus ihm nicht gebührende, zurückgewiesen habe, ohne damit läugnen zu wollen, dafs er an sich und nach richtiger Ansicht wirklich der *ἀγαθὸς* sei, in welchem sich der einzig gute Gott, als in seinem Ebenbilde, spiegle: diefs mit Olshausen zu behaupten, heifst voraussetzen, was erst zu beweisen ist, dafs die johanneischen Aussprüche Jesu über sich selber mit den synoptischen ganz nur auf gleicher Linie stehen. Wohl aber macht sich von Seiten der Synoptiker selbst die Stelle geltend, wo Jesus sich rühmt: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τȣ̃ πατρός μȣ· καὶ ȣ̓δεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ· ȣ̓δὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βȣ́ληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (Matth. 11, 27.). Beide synoptische Stellen ineinandergerechnet, dürfte sich wohl der Sinn ergeben, dafs Jesus in Bezug auf Erkenntnifs und Willen zwar mit Gott in innigster Gemeinschaft stehe: doch so, dafs das Prädicat des schlechthin Guten, ebenso wie das absolute Wissen, z. B. um die *ἡμέρα καὶ ὥρα* des jüngsten Tags (Marc. 13, 32. parall.), ausschliefslich Gott vorbehalten, mithin die Gränzlinie zwischen Göttlichem und Menschlichem streng gezogen bliebe. Ob nun gleich auch im vierten Evangelium Jesus äussert: *ὁ πατήρ μȣ μείζων μȣ ἐςὶ* (14, 28.): so liefse sich doch wohl noch fragen, ob mit der synoptischen Zurückweisung des *ἀγαθὸς* die zahlreichen johanneischen Reden ganz entgegengesetzter Richtung sich so ganz ohne Schwierigkeit vertragen? Nächstdem kann es in Bezug auf das vierte Evangelium Wunder nehmen, dafs hier Jesus den theokratischen Sinn des Ausdrucks *υἱὸς τȣ̃ θεȣ̃* ganz ignorirt, und den metaphysischen, in welchem er denselben in diesem Evangelium gebraucht, nur aus jenem

vagen metaphorischen heraus zu rechtfertigen weiſs. Wenn er nämlich Joh. 10, 34. ff. für die Befugniſs, sich υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃ zu nennen, auf die Benennung ϑεοὶ, welche im A. T. (Ps. 82, 6.) auch andern Menschen, wie Fürsten und Obrigkeiten, gegeben werde, sich beruft: so fällt es auf, wie Jesus zu diesem so ferne liegenden und precären Argumente greifen konnte, während ihm das schlagende so nahe lag: da im A. T. die theokratischen Könige, oder, nach der damals üblichen Deutung der betreffenden Stellen, der Messias, als Sohn Jehova's bezeichnet sei: so habe somit er, der sich ja V. 25. für den Messias erklärt hatte, vollkommenes Recht, diese Benennung sich zu vindiciren.

Was die Ansichten Anderer über Jesus als Gottessohn betrifft, so kommt in den Anreden wohlgesinnter Personen an ihn zwar auch im vierten Evangelium das υἱὸς τȣ̃ ϑεȣ̃, wie schon bemerkt, einigemale in Verbindungen vor, welche es als bloſse Epexegese des Χριςὸς erscheinen lassen: aber die mit Jesu streitenden Ἰȣδαῖοι dieses Evangeliums ignoriren in ihren Angriffen diese Bedeutung des Ausdrucks ebenso, wie dort Jesus in seiner Vertheidigung, und scheinen bloſs von der metaphysischen Notiz zu nehmen. Zwar auch bei den Synoptikern ruft der Hohepriester, als Jesus seine Frage, ob der Christus, der Sohn Gottes sei, bejaht, und auf sein Kommen in den Wolken hingewiesen hatte (Matth. 26, 65. parall.), ein ἐβλασφήμησε aus; aber dieſs bezieht sich nur auf die nach seiner Ansicht unbefugte Anmaſsung der theokratischen Würde des Messias. Dagegen im vierten Evangelium wollen die Juden Jesum, wie er sich als Sohn Gottes darstellt (Joh. 5, 17. f. 10, 30. ff.), tödten, aus dem ausdrücklich angegebenen Grunde, weil er sich dadurch ἴσον τῷ ϑεῷ, ja sogar ἑαυτὸν ϑεὸν mache. Während den Synoptikern zufolge der jüdische Hohepriester den Begriff: Sohn Gottes, so sehr als zum Messiasbegriffe mitgehörig betrachtet,

dafs er in seiner an Jesum gerichteten Frage beide Ausdrücke zusammenstellt: so fassen die Juden bei Johannes den erstern Begriff als so weit über den letztern hinausgehend auf, dafs sie zwar die Aussage Jesu, er sei der Messias (10, 25.), geduldig anhören, sobald er sich aber als Sohn Gottes darzustellen anfängt, Steine aufheben. Was in den synoptischen Evangelien als der Vorwurf erscheint, dafs Jesus, ein gemeiner Mensch, sich für den Messias ausgebe, das lautet bei Johannes so, dafs er als ein blofser Mensch sich nicht für ein göttliches Wesen ausgeben sollte. Mit Recht wird daher von Olshausen u. A. darauf gedrungen, dafs in jenen Stellen des vierten Evangeliums das *υἱὸς τῦ ϑεῦ* kein mit Messias gleichbedeutender, sondern ein über den gewöhnlichen Messiasbegriff weit hinausgehender Name sei [3]); daraus aber zu schliefsen, dafs auch in den drei ersten Evangelien der in Rede stehende Ausdruck mehr als nur den Messias bezeichne [4]), dazu haben jene Ausleger sofort noch kein Recht. Denn der Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63. ist jede Erklärung nur aufgedrungen, welche das *ὁ υἱὸς τῦ ϑεῦ* nicht als Epexegese des *ὁ Χριςὸς* fafst, und wenn in der Parallelstelle bei Lukas die Richter Jesum zuerst fragen, ob er der *Χριςὸς* sei (22, 67.)? und als er eine directe Antwort abgelehnt, doch auf das Sitzen des Menschensohns zur Rechten Gottes hingewiesen hatte, hastig einfallen: *σὺ ὖν εἶ ὁ υἱὸς τῦ ϑεῦ* (V. 70.); hierauf aber, nachdem sie eine bejahende Antwort zu vernehmen geglaubt, ihn bei Pilatus als einen, der sich für *Χριςὸν βασιλέα* ausgebe, anklagen (23, 2.): so ist wohl nichts deutlicher, als dafs sie Menschensohn, Gottessohn und Messias als Wechselbegriffe angesehen haben müssen. Es ist also hier eine Differenz zwischen den Synoptikern

3) Bibl. Comm. 2, S. 130. 253.
4) Olshausen, a. a. O. 1, S. 108 ff.

und Johannes zuzugestehen, und vielleicht auch eine Schwankung des letzteren für sich, indem er in mehreren Anreden an Jesum die übliche Formel, welche das *υἱὸς τȢ͂ θεȢ͂* mit *Χϱιςὸς* oder *βασιλεὺς τȢ͂ Ἰσϱαὴλ* verband, beibehielt, ohne sich, wie man bei Formeln diefs oft unterläfst, den Unterschied zwischen der Bedeutung, welche das *υἱὸς τ. θ.* in dieser Verbindung haben mufste, und dem Sinn, in welchem er es sonst nahm, zum deutlichen Bewufstsein zu bringen; denn ebensowenig als in der Frage des Hohenpriesters, will sich in der Anrede Nathanaëls jener Ausdruck zu einer höheren Bedeutung hinaufschrauben lassen [5]).

Dafs nun aber im vierten Evangelium Jesus und seine Gegner die theokratische Bedeutung des Ausdrucks: *υἱὸς τȢ͂ θεȢ͂* so ganz ignoriren, hat der Verfasser der Probabilien mit Recht bedenklich gefunden [6]); denn sowohl Jesu als den Juden, mit welchen er es zu thun hatte, mufste diese Bedeutung am nächsten liegen, wofern unter denselben kein alexandrinisch gebildeter war, welchem freilich, wie auch dem vierten Evangelisten als Verfasser des Prologs, das metaphysische Verhältnifs des *λόγος μονογενὴς* zu Gott noch näher lag.

§. 63.

Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz.

In Bezug auf die Erklärungen Jesu über seine göttliche Sendung und Vollmacht stimmen die vier Evangelien überein. Wie jeder Prophet, so ist auch er von Gott gesendet (Matth. 10, 40. Joh. 5, 23 f. 56 f. u. sonst), handelt und redet im Auftrag und unter unmittelbarer Leitung Gottes (Joh. 5, 19 ff.), er ist im ausschliefslichen Besitze der adäquaten Gotteserkenntnifs, die er allein den Men-

5) Wie diefs gleichwohl Olshausen versucht, 2. S. 70 f.
6) S. 53 f. 85.

schen mittheilen kann (Matth. 11,27. Joh. 3,13.). Als dem Messias ist ihm von Gott alle Gewalt übergeben (Matth. 11, 27.), zunächst über das von ihm zu stiftende und zu regierende Reich und dessen Mitglieder (Joh. 10,29. 17,6.), dann aber auch über alle Menschen überhaupt (Joh. 17, 2.), und selbst über die äussere Natur: somit über die ganze Welt (Matth. 28, 18.), sofern ohne eine durchgreifende Revolution in dieser das messianische Reich nicht begründet werden kann. Bei einstiger Eröffnung dieses Reiches hat Jesus als Messias die Vollmacht, die Todten zu erwecken (Joh. 5, 28.), und das Gericht, die Scheidung derer, welche der Theilnahme am Gottesreiche würdig sind, von den Unwürdigen, vorzunehmen (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 22. 29.); lauter Befugnisse, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias zuschrieb [1]), welche also auch Jesus, hatte er sich einmal als Messias gefafst, auf sich scheint haben übertragen zu müssen.

Nicht ebenso einstimmig sind die Evangelisten in einem andern Punkte. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus zwar für Gegenwart und Zukunft die höchste menschliche Würde und das erhabenste Verhältnifs zur Gottheit sich zuschreibt, über den Anfang seines menschlichen Daseins aber nicht zurückgeht: so finden sich im vierten Evangelium mehrere Reden Jesu, welche die Behauptung einer Präexistenz desselben vor seiner menschlichen Erscheinung in sich schliefsen. Zwar, wenn in diesem Evangelium Jesus sich als den vom Himmel auf die Erde Herabgekommenen bezeichnet (Joh. 3, 13. 16, 28.): so läfst sich diefs für sich genommen leicht als blofs bildliche Bezeichnung eines höheren, göttlichen Ursprungs fassen. Schon schwerer, doch möglicherweise vielleicht, könnte die Behauptung Jesu: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι* (Joh. 8, 58.) mit dem Socinianer Crell von einem

1) Bertholdt, Christol. Jud. §§. 8. 35. 42.

blofs idealen Sein in der Vorherbestimmung Gottes; die Bitte an den Vater aber Joh. 17, 5., ihm die δόξα zu gewähren, welche er πρὸ τȣ̃ τὸν κόσμον εἶναι bei ihm gehabt habe, von Verleihung einer Jesu von jeher zugedachten Herrlichkeit verstanden werden. Hören wir nun aber noch Joh. 6, 62. Jesum von einem ἀναβαίνειν des Menschensohns, ὅπȣ ἦν τὸ πρότερον sprechen: so ist diefs theils für sich, theils in Verbindung mit den übrigen Stellen eine zu bestimmte Bezeichnung eines früheren Seins, als dafs wir dabei bleiben könnten, dieses für ein blofs ideales zu halten.

Man hat nun schon vermuthet, diese Jesu in den Mund gelegten Aussprüche, oder wenigstens ihre Deutung auf eine reale Präexistenz, rühren blofs von dem Verfasser des vierten Evangeliums her [2]), mit dessen im Prologe dargelegten Ansichten sie allerdings ganz specifisch zusammenstimmen; denn war der λόγος ἐν ἀρχῆ πρὸς τὸν ϑεόν: so konnte Jesus, in welchem er σὰρξ ἐγένετο, im realsten Sinne sich eine Präexistenz vor Abraham, eine Herrlichkeit bei'm Vater vor Grundlegung der Welt zuschreiben. Zu jener Ansicht sind wir aber nur in dem Falle berechtigt, wenn sich weder zeigen läfst, dafs die Idee von einer Präexistenz des Messias zu Jesu Zeit unter den palästinischen Juden vorhanden war, noch auch wahrscheinlich machen, dafs Jesus unabhängig von Zeit- und Volksvorstellungen auf eine solche Ansicht von sich selbst gekommen sei.

Dafs nun das Letztere stattgefunden, und Jesus aus eigener vermeintlicher Erinnerung von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustande gesprochen, diese Annahme hiefse das gesunde menschliche Bewufstsein Jesu zerstören [3]), und ihn einer Schwärmerei zeihen, von wel-

2) Bretschneider, Probabilia, S. 59.

3) Vergl. Schleiermacher's Glaubenslehre, 2, S. 99.

cher er sonst sich frei zeigt. Eine Basis zu dergleichen Zeitvorstellungen aber könnte man, was das A. T. betrifft, etwa in der angeführten Danielischen Beschreibung von dem in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohne finden, indem vielleicht schon der Verfasser, und jedenfalls mancher Leser, sich denselben als ein übermenschliches Wesen, das zuvor gleich den Engeln bei Gott gewesen, vorgestellt hat. Dafs aber jeder, der diese Stelle auf den Messias bezog, und namentlich Jesus, sofern er sich nach derselben den Menschensohn nannte, auch an eine Präexistenz gedacht habe, läfst sich nicht beweisen; denn sein Kommen in des Himmels Wolken dachte er sich doch, wenn wir von Johannes absehen, nicht so, als wäre er, wie ein von jeher im Himmel zu Hause gewesener, aus den Wolken auf die Erde herniedergekommen, sondern nach Matth. 26, 65. (vergl. Matth. 24, 25.) so, dafs er, der Erdgeborene, nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn in den Himmel aufgenommen werden, und von da zur Eröffnung seines Reiches wiederkehren werde, wodurch also die Vorstellung des Kommens in den Wolken eine Wendung bekam, bei welcher sie nicht nothwendig eine Präexistenz in sich schlofs. Sonst findet sich in den Proverbien, dem Sirach und dem Buche der Weisheit die Idee einer personificirten und endlich selbst hypostasirten Weisheit Gottes, ebenso in den Psalmen und Propheten starke Personificationen des göttlichen Wortes [4]); besonders wichtig aber ist, dafs in Folge der Scheue des späteren Judenthums vor Anthropomorphismus in der Vorstellung vom göttlichen Wesen es gewöhnlich wurde, sein Sprechen, Erscheinen und unmittelbares Einwirken dem Wort (מימרא) oder der Wohnung (שכינתא) Jehova's zuzuschreiben, wie sich

4) S. die Nachweisung und Auslegung der Stellen bei Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 211 ff.

diefs schon in dem uralten [5]) Targum des Onkelos findet [6]). Diese Vorstellungen, Anfangs blofse Umschreibungen des Namens Gottes, bekamen bald den schwankenden Werth einer eigenen Hypostase, eines von ihm verschiedenen und doch mit ihm einigen Wesens. Da die meisten Offenbarungen und Einwirkungen Gottes, als deren Organ dieses personificirte Gotteswort angesehen wurde, zu Gunsten des israëlitischen Volkes geschehen waren: so war es natürlich, diejenige von Gott noch zu veranstaltende Erscheinung, von welcher das meiste Heil für Israel erwartet wurde, die Erscheinung des Messias, in besondre Beziehung mit dem Wort oder der *Schechina* zu setzen; woraus sich einerseits die Vorstellung, dafs mit dem Messias die *Schechina* erscheinen werde [7]), andrerseits das sich ergab, dafs, was der *Schechina* zuzuschreiben war, auch vom Messias ausgesagt wurde; eine Darstellungsweise, welche nicht blofs bei den Rabbinen, sondern auch bei dem Apostel Paulus sich findet. Hienach war der Messias schon in der Wüste der unsichtbare Begleiter und Wohlthäter des Volks Gottes (1 Kor. 10, 4. 9.) [8]); er war bereits bei den ersten Eltern im Paradiese [9]); schon bei der Weltschöpfung war er als Organ derselben thätig (Kol. 1, 16.); selbst vor derselben existirte er [10]), und war vor seiner Menschwerdung in Jesus in herrlichem Zustande bei Gott (Phil. 2, 6.).

5) WINER, de Onkeloso, p. 10; vergl. DE WETTE, Einleit. in das A. T. §. 58.

6) BERTHOLDT, Christologia Judaeor. §§. 23—25. vergl. LÜCKE, a. a. O. S. 244 Anm.

7) SCHÖTTGEN, 2, S. 6 f.

8) Targ. Jes. 16, 1: *iste* (Messias) *in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis* (bei BERTHOLDT, a. a. O. S. 145.)

9) Sohar chadasch f. 82, 4, bei SCHÖTTGEN, 2, S. 440.

10) Nezach Israël c. 35 f. 48, 1. (bei SCHMIDT, Bibl. für Kritik

Da auf diese Weise in der höheren jüdischen Theologie unmittelbar nach Jesu Zeit die Idee von einer Präexistenz des Messias gegeben war: so liegt die Vermuthung nahe, dafs dieselbe auch schon in der Zeit, in welcher Jesus sich bildete, vorhanden gewesen, und dafs er somit, wenn er sich einmal als Messias fafste, auch diesen Zug der Messiasvorstellung auf sich habe übertragen können. Ob jedoch Jesus so weit wie etwa ein Paulus in die Schulweisheit seiner Zeit eingeweiht gewesen ist, so dafs er aus ihr jene Vorstellung schöpfen konnte, ist noch die Frage, und da nur der mit alexandrinischer Logologie vertraute Verfasser des vierten Evangeliums ihm die Behauptung einer Präexistenz in den Mund legt, so mufs es immer zweifelhaft bleiben, ob sie der eigenen Ansicht Jesu von sich, oder nur der Reflexion des vierten Evangelisten über ihn angehört.

§. 64.

Der messianische Plan Jesu. Schein einer politischen Seite.

Wie der Täufer auf einen Künftigen, so wies Jesus auf sich selbst als denjenigen hin, welcher die *βασιλεία τῶν ȣρανῶν* zu stiften gekommen sei. Die Idee des messianischen Reiches gehörte dem israëlitischen Volke an; es fragt sich: hat Jesus sie nur so, wie er sie unter diesem vorfand, aufgenommen, oder auch selbstständig Modificationen an derselben angebracht?

Da die Messiasidee unter den Juden aus politisch-religiösem Boden erwachsen, ihre weitere Ausbildung

u. Exegese 1, S. 38): משיח מפני תוהו. Sohar Levit. f. 14, 56, (bei Schöttgen, 2, S. 436): *Septem (lumina condita sunt, antequam mundus conderetur), nimirum et lumen Messiae.* Die hier als real dargestellte Präexistenz des Messias findet sich mehr nur ideal gefafst in Bereschith rabba, sect. 1. f. 3, 3, (Schöttgen, ebendas.)

vorzüglich durch das politische Unglück der Zeiten befördert worden war, und auch zu Jesu Zeit, nach dem eigenen Zeugnifs der Evangelien, erwartet wurde, dafs der Messias den Herrscherstuhl seines Ahnherrn David besteigen, das jüdische Volk vom Drucke der Römer befreien, und ein Reich ohne Ende stiften werde (Luc. 1, 32 f. 68 ff. A.G. 1, 6.): so mufs unsre erste Frage diese sein, ob Jesus auch dieses politische Grundelement in seinen messianischen Plan aufgenommen habe?

Dafs Jesus zum weltlichen Herrscher sich habe aufwerfen wollen, ist von jeher von Gegnern des Christenthums behauptet, von keinem aber so scharf an der Hand der Exegese durchgeführt worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten [1]), welcher ihm übrigens hiebei das Streben nach sittlicher Besserung seiner Nation keineswegs absprach. Das Erste, was dem Fragmentisten zufolge für einen politischen Plan Jesu zu sprechen scheint, ist, dafs er immer nur schlechtweg das sich nahende Messiasreich ankündigte und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe vorlegte, ohne sich näher darüber zu erklären, was es sei und worin es bestehe [2]), mithin den Begriff desselben als einen allbekannten voraussetzte. Nun war aber der damals herrschende Begriff von demselben überwiegend politisch gefärbt: folglich konnten die Juden, wenn Jesus ohne nähere Erklärung vom Messiasreiche sprach, nur an eine weltliche Herrschaft denken, und da Jesus keine andre Auffassung seiner Worte voraussetzen konnte, so mufs er eben so haben verstanden sein wollen. Doch hiegegen ist gleich zu bemerken, dafs in den Parabeln, durch welche Jesus den Begriff des Reiches Gottes veranschaulichte, in der Bergrede, in welcher er die Obliegenheiten der Bürger dieses Reichs

1) Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 108—157.
2) Vgl. Fritzsche, in Matth. S. 114.

erläuterte, endlich in seinem ganzen Thun und Benehmen hinlänglich Aufklärung über seinen eigenthümlichen Begriff vom Messiasreich zu finden war. Bestimmteres scheint sich daraus zu ergeben, dafs er die Apostel, deren Vorstellungsweise ihm nicht verborgen sein konnte, zur Verkündigung des Messiasreichs im Lande umherschickte (Matth. 10.). Nun aber hatten diese, welche sich um die oberste Stelle in dem von Jesu zu errichtenden Reiche zankten (Matth. 18, 1. Luc. 22, 24.), von welchen zwei sich bestimmt die Sitze zur Rechten und Linken des messianischen Königs ausbaten (Marc. 10, 35 ff.), welche selbst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu noch ein *ἀποκαθιϛάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ* erwarteten (A.G. 1, 6.), diese hatten offenbar von Anfang bis zum Ende ihres Umgangs mit Jesu ganz die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias: wenn also Jesus sie als Herolde seines Reiches aussandte, so scheint es in seiner Absicht gelegen zu haben, dafs sie aller Orten ihre politischen Messiasbegriffe verbreiten sollten.

Unter den eigenen Reden Jesu läfst sich besonders Eine hervorheben. Matth. 19, 28. (vergl. Luc. 22, 30.) verheifst er auf die Anfrage des Petrus, was ihnen, die um seinetwillen Alles verlassen haben, dafür werden würde? seinen Jüngern, dafs sie in der *παλιγγενεσία*, wenn des Menschen Sohn seinen herrlichen Thron bestiegen haben werde, selbst auch auf 12 Stühlen sitzen und die 12 Stämme Israëls richten sollen. Dafs der nächste Wortsinn dieser Verheifsung dem Zusammenhange der Messiashoffnungen damaliger Juden angehöre, darf als eingestanden vorausgesetzt werden. Aber Jesus soll sie nicht wörtlich, sondern uneigentlich gemeint, und durch gewohnte jüdische Bilder nur diefs haben ausdrücken wollen, dafs die Apostel für ihre hier gemachten Aufopferungen in jenem Leben durch die Theilnahme an seiner Herr-

lichkeit reichlich entschädigt werden würden [3]. Allein die Jünger müssen diese Rede eigentlich verstanden haben, wenn doch selbst nach Jesu Auferstehung noch ähnliche Gedanken in ihnen wohnten, und da Jesus ihre Geneigtheit zu weltlichen Messiashoffnungen aus mehreren Proben kannte, so würde er sich schwerlich jenes Versprechen erlaubt haben, wenn er nicht beabsichtigte, diese Erwartungen in ihnen zu nähren. Dafs er diefs, ohne sie selbst zu theilen, aus blofser Accommodation an die Jünger, um ihren Muth zu befeuern, gethan habe, diese Voraussetzung läfst ihn unredlich handeln, und diefs im gegebenen Falle noch besonders unnöthig, da, wie Olshausen mit Recht bemerkt, auf die Frage des Petrus jede andre lobende Anerkennung des Strebens der Jünger genügt haben würde. Scheint so Jesus die jüdischen Erwartungen, welche er hier vorträgt, selbst auch getheilt haben zu müssen: so versuchen die Ausleger die verzweifeltsten Sprünge, um diesem unwillkommenen Ergebnifs sich zu entziehen. Die einen durch willkührliche Aenderung der Lesart [4]; die anderen, indem sie aus Jesu Worten eine Ironie über die hohen Ansprüche der Jünger bei noch so geringen Leistungen herausdeuten [5]; andere noch anders, aber alle so unnatürlich, dafs man lieber eingesteht, Jesus habe hier im Zusammenhange mit jüdischen Vorstellungen den Aposteln einen Antheil an dem von ihm äusserlich abzuhaltenden messianischen Gerichte zuerkannt, was allerdings auf ein nationales Element in seinen Begriffen vom Messiasreich hindeutet; zumal er der Apostelgeschichte zufolge (1, 7.) auch nach

3) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 518 ff. Auch Olshausen, S. 744, fafst die Rede symbolisch, ob er gleich einen andern Sinn in derselben findet.

4) Paulus, ex. Handb. 2, S. 613 f.

5) Liebe, in Winer's exeget. Studien 1, 59 ff.

der Auferstehung noch auf die schon erwähnte Frage der Jünger nicht diefs verneint, dafs er das Reich Israël wiederherstellen werde, sondern nur die Frage nach den *χρόνοις* und *καιροῖς* dieser Wiederherstellung als ungehörig zurückweist.

Unter den Handlungen Jesu beruft man sich für die Behauptung eines politischen Plans besonders (obwohl, wie sich zeigen wird, mit minderem Grunde,) auf seinen letzten Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1 ff.). Hier deutet nach dem Fragmentisten Alles auf eine politische Absicht hin. Der Zeitpunkt, den er wählt: nach hinreichend langer Vorbereitung des Volks in den Provinzen das von diesem zahlreich besuchte Osterfest; das Thier, das er besteigt, durch welches er sich mit Bezug auf Zacharias als den für Jerusalem bestimmten König ankündigen wollte; die Billigung, die er ausspricht, als das Volk ihn mit königlichem Grufs empfängt; das gewaltsame Verfahren, welches er sich sofort im Tempel erlaubt; die scharfe Rede endlich gegen den hohen Rath (Matth. 23.), an deren Schlufs er sich die Anerkennung als messianischer König durch die Drohung, sich dem Volk sonst gar nicht mehr zu zeigen, erzwingen will.

§. 65.

Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung.

Nirgends findet sich jedoch in unsern evangelischen Darstellungen eine Spur, dafs Jesus politisch Partei zu machen gesucht hätte. Vielmehr hat er sich der Aufregung des Volks, das ihn zum König machen wollte, entzogen (Joh. 6, 15.); hat erklärt, dafs das Messiasreich nicht *μετὰ παρατηρήσεως* komme, sondern im Innern der Menschen zu suchen sei (Luc. 17, 20 f.); Vereinigung des Gehorsams gegen Gott und gegen die, wenn auch heidnische, Obrigkeit ist sein Grundsatz (Matth. 22, 21.);

für seinen Festeinzug in die Hauptstadt wählt er das Friedensthier, und weicht auch hier sofort der Menge aus, statt ihre Aufregung zu seinen Gunsten zu benützen; endlich was er vor seinem Richter behauptet, daſs sein Reich ὀκ ἐντεῦθεν, ὀκ ἐκ τῦ κόσμυ τύτυ sei (Joh. 16,36.); darüber haben wir nicht Ursache, weder ihn noch den Evangelisten Lügen zu strafen.

Wie nun unter diesen sich scheinbar entgegenstehenden Indicien die Gegner des kirchlichen Christenthums ausschlieſslich die ersteren festhielten, welche für einen politischen und näher revolutionären Plan Jesu zu sprechen scheinen: so die orthodoxen Theologen nur die letzteren, welche für sich auf einen rein geistigen Plan Jesu führen würden [1]), und jede Partei hat sich bemüht, die ihr entgegenstehenden Stellen durch hermeneutische Künste zu entkräften. Daſs Beides gleich einseitig sei, hat man neuerlich anerkannt, und die Nothwendigkeit einer Ausgleichung eingesehen.

Diese hat man vornehmlich so versucht, daſs man eine frühere und eine spätere Gestaltung des Planes Jesu unterschied [2]). Obgleich, hat man gesagt, sittliche Besserung und religiöse Erhebung seines Volkes von jeher sein Hauptzweck gewesen sei, so habe er doch zu Anfang seines öffentlichen Wirkens die Hoffnung gehegt, vermit-

1) So Reinhard, über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. S. 57 ff. (4te Aufl.)

2) Paulus, Leben Jesu 1, b. S. 85. 94. 106 ff.; Venturini, 2, S. 310 f. Hase, Leben Jesu, erste Auflage §§. 68. 84. In der zweiten Auflage, §§. 49. 50. (vgl. die theol. Streitschriften, S. 61 ff.) hat Hase diese Ansicht, wiewohl ungern, in der Art zurückgenommen, daſs nun Jesus das Politische der Messiasidee schon vor seinem öffentlichen Auftritt überwunden gehabt haben soll.

telst dieser innern Wiedergeburt auch die äussere Herrlichkeit der Theokratie zu erneuern, wenn er von seiner Nation als Messias anerkannt und dadurch zugleich als die höchste Staatsgewalt constituirt würde; erst als diese Hoffnung fehlgeschlagen, habe er hierin die göttliche Verwerfung jeder politischen Beziehung seines Planes erkannt, und dadurch diesen zur reinen Geistigkeit verklärt. Eine solche Veränderung im Plane Jesu soll namentlich daraus hervorgehen, dafs über sein erstes Auftreten ebensoviel Heiterkeit, als über die spätere Zeit seines Wirkens Wehmuth ausgegossen sei, dafs an die Stelle des angenehmen Jahrs des Herrn, das er Anfangs verkündete, hernach das Wehe habe treten müssen, und dafs er selbst über Jerusalem gesagt habe, er habe es zu retten gedacht, nun aber werde es, auch politisch, untergehen. Da jedoch die Evangelisten diese beiden angeblichen Perioden nicht auseinanderhalten, sondern gerade die zwei für das Politische im Plane Jesu gewichtigsten Data, die Verheifsung des Sitzens auf Thronen und den Einzug, in die letzte Zeit des Lebens Jesu stellen: so könnte zwar, wie oben in Bezug auf das Verhältnifs Jesu zur messianischen Idee überhaupt, so auch hier eine Vermengung der Zeiten in ihren Berichten vorausgesetzt werden: doch nur wenn kein andrer Ausweg möglich, d. h. wenn es auf keine Weise denkbar ist, wie Jesus zu gleicher Zeit jene scheinbar politisch klingenden und diese alles Politische ausschliefsenden Aussprüche gethan haben kann.

Diefs scheint jedoch keineswegs undenkbar, sondern ein *καϑίζεσϑαι ἐπὶ ϑρόνυς* für sich und seine Jünger konnte Jesus verheifsen, ohne durch eine politische Revolution sich dieser Würde bemächtigen zu wollen, wenn er auf eine von Gott zu bewirkende Revolution wartete, welche den erforderlichen Umschwung der Dinge herbeiführen sollte. Diefs liegt schon darin, dafs Jesus jenes richterliche Auftreten seiner Jünger in die *παλιγγενεσία*

versetzt; denn diese ist ebensowenig eine politische Umwälzung als eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist die Auferstehung der Todten, welche Gott durch den Messias bewirken und damit die messianische Zeit eröffnen wird [3]). Allerdings also erwartete Jesus, den Thron Davids wiederherzustellen und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen: aber keineswegs setzte er dabei auf das Schwert menschlicher Anhänger seine Hoffnung (Luc. 22, 38. Matth. 26, 52.), sondern auf die Engellegionen, welche sein himmlischer Vater ihm senden könne (Matth. 26, 53.). Wo immer er von dem Antritt seiner messianischen Herrlichkeit spricht, sind es Engel und himmlische Mächte, mit welchen er sich umgiebt (Matth. 16, 27. 24, 30. f. 25, 31. Joh. 1, 52.); vor der Majestät des in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohns werden sich die Völker ohne Schwertstreich beugen, und auf den Ruf der Engelposaune sich sammt den auferstehenden Todten ihm und seinen Zwölfen zum Gerichte stellen. Diefs Alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überliefs es dem himmlischen Vater, der allein die rechte Zeit für diese Katastrophe wisse (Marc. 13, 32.), ihm gleichsam das Signal zu geben, und wurde auch dadurch nicht irre gemacht, dafs ihn das Ende ereilte, ehe ein solches erfolgt war. Wer diese Ansicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Jesu blofs defswegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zum Schwärmer zu machen glaubt [4]), der bedenke, wie genau diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen der Juden entsprachen [5]), und wie leicht auf dem supranaturalistischen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossenen Kreise der jüdischen Nation eine

3) s. Fritzsche, in Matth. S. 606 f.

4) de Wette, bibl. Dogm. §. 216.

5) Bertholdt, Christol. Judaeor. §§. 30 ff.

für sich abenteuerliche Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war und sonst wahre und grofsartige Seiten bot, auch einen besonnenen Mann in sich hineinziehen konnte.

Was sofort nach dem Gerichte die Frommen erwartet, die *ζωὴ αἰώνιος* in der *βασιλεία τȣ̃ πατρὸς*, diese vergleicht Jesus zwar in Einstimmung mit jüdischen Vorstellungen [6]) gerne mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 22, 2. ff. u. s.), in welchem er selbst noch zu trinken (Matth. 26, 29.) und das Pascha zu feiern hofft (Luc. 22, 16.): doch scheint seine anderweitige bestimmte Erklärung, dafs in dem *αἰὼν μέλλων* die organischen Verhältnisse der Geschlechter aufhören und die Menschen *ἰσάγγελοι* sein werden (Luc. 20, 35. f.), jene Reden mehr oder weniger zur Geltung von Bildern herabzusetzen.

Man sieht also: politisch, oder auch nur weltlich, war die messianische Hoffnung Jesu gar nicht, sofern, was er hoffte, übernatürlich herbeigeführt werden, und auf überweltlichem Boden (der erneuerten Erde) spielen sollte; aber ebensowenig reingeistig im modernen Sinne, sofern auf bedeutende und eigenthümliche Veränderungen im äusseren Zustande dabei gerechnet war: sondern seine Ansicht war die nationale, theokratische, doch durch das Eigenthümliche seiner sittlich-religiösen Weltansicht vergeistigt und veredelt.

§. 66.

Das Verhältnifs Jesu zum mosaischen Gesetz.

Weil in der von Jesu gestifteten Kirche die mosaische Religionsverfassung factisch ihren Untergang gefunden hat, so liegt es nahe, zu vermuthen, dafs auch in der Absicht des Stifters die Abschaffung des Mosaismus gelegen habe, und je höher durch eine solche Erhebung

6) Bertholdt, §. 39.

über den engen Gesichtskreis des jüdischen Ceremonialdienstes Jesus zu stehen kommt, desto mehr haben sich von jeher die Apologeten angelegen sein lassen, den Beweis dafür zu führen [1]). Auch fehlt es keineswegs an Aussprüchen und Handlungen Jesu, welche unverkennbar dahin zu deuten scheinen. Wo immer er die Bedingungen der Theilnahme an der *βασιλεία τῶν ȣρανῶν* auseinandersetzt, wie in der Bergrede, da hebt er nicht die Beobachtung der mosaischen Ritualvorschriften, sondern den innern Geist der Religiosität und Sittlichkeit hervor; dem Fasten, Beten, Almosengeben, schreibt er blofs in Verbindung mit entsprechender Richtung des Gemüths einen Werth zu (Matth. 6, 1—18.); die beiden Hauptbestandtheile des mosaischen Cultus, den Opferdienst und die Fest- und Sabbatsfeier, empfiehlt er nicht nur nirgends ausdrücklich, sondern stellt sogar den erstern merklich zurück, indem er einen *γραμματεὺς*, der von herzlicher Gottes- und Nächstenliebe erklärt hatte, sie sei *πλεῖον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν*, lobend für einen solchen erklärte, welcher *ȣ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας τȣ̃ θεȣ̃* sei (Marc. 12, 33. f.) [2]); gegen die damals übliche Sabbatsfeier aber hat Jesus mehr als einmal sowohl factisch verstofsen, als ausdrücklich sich erklärt (Matth. 12, 1—13. Marc. 2, 23—28. 3, 1—5. Luc. 6, 1—10. 13, 10. ff. 14, 1. ff. Joh. 5, 5. ff. 7, 22. f. 9, 1. ff.), und sich, als dem *υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ*, die Macht über den Sabbat zugeschrieben; wie denn die Juden vom Messias eine Revision des mosaischen Gesetzes erwartet zu haben scheinen [3]). Einen ähnlichen Sinn kann man in dem Ausspruche finden, welchen das

1) Wie Reinhard, Plan Jesu, S. 14 ff.

2) Eine Uebertreibung des Ebionitenevangeliums s. bei Epiphanius, haer. 30, 16.

3) Bertholdt, a. a. O. §. 31.

vierte Evangelium (2, 19.) Jesu selbst zuschreibt; das erste (26, 61.) und zweite (14, 58.) ihm durch solche Zeugen zugeschrieben werden lassen (der Verfasser der A. G. 6, 14. hat etwas Aehnliches als Klagartikel gegen Stephanus): *δύναμαι καταλῦσαι* (Joh.: *λύσατε*) *τὸν ναὸν τȣ̃ ϑεȣ̃* (Marc.: *τὸν χειροποίητον*), *καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι αὐτόν* (Marc.: *ἄλλον, ἀχειροποίητον, οἰκοδομήσω*); besonders wenn man als authentische Erklärung hievon das gelten läfst, was die A. G. a. a. O. statt der zweiten Hälfte dieses Ausspruchs hat: *καὶ ἀλλάξει* (nämlich Jesus, nach der angeblichen Behauptung des Stephanus) *τὰ ἔϑη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.* Ueberhaupt kann man sagen: wer einmal, wie Jesus, den alleinigen Werth des Innern gegenüber vom Aeussern, der Gesammtheit der Gesinnung im Vergleich mit der von derselben losgerissenen einzelnen Handlung, in der Art erkannt hat, dafs er die Gottes- und Nächstenliebe für das Wesentliche des Gesetzes erklärt (Matth. 22, 36. ff.), dem kann nicht verborgen bleiben, dafs ebendamit dasjenige im Gesetze, was auf diese beiden Punkte sich nicht bezieht, als Unwesentliches bestimmt ist. Ganz entschieden aber scheint die Aussicht Jesu auf Abschaffung des mosaischen Cultus in den Aussprüchen enthalten zu sein, dafs der Mittelpunkt desselben, der Tempel in Jerusalem, zerstört (Matth. 24, 2. parall.), und die Gottesverehrung künftig an keinen Ort mehr gebunden, eine rein geistige sein werde (Joh. 4, 21. ff.).

Indefs alles diefs ist doch nur die eine Seite der Stellung, welche Jesus sich zum mosaischen Gesetze gab, indem sich ebenso Data finden, welche zu beweisen scheinen, dafs er an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volks nicht gedacht habe; eine Seite, welche früher, aus leicht denkbaren Gründen, vorzugsweise von Gegnern des Christenthums in seiner kirchlichen Form

ausgeführt [4]), und erst neuerlich, bei erweitertem theologischen Gesichtskreis, auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern anerkannt worden ist [5]). Im Leben vorerst bleibt Jesus dem väterlichen Gesetze treu: er besucht am Sabbat die Synagoge, reist zur Festzeit nach Jerusalem, und ifst an Ostern mit seinen Jüngern das Paschalamm. Wenn er am Sabbat heilt oder seine Schüler Aehren ausraufen läfst (Matth. 12, 1. ff.), wenn er in seiner Gesellschaft keine Fasten und keine Waschungen vor Tische einführt (Matth. 9, 14. 15, 2.): so war diefs nicht gegen das mosaische Gesetz, welches nur Enthaltung von gemeiner Arbeit, מְלָאכָה, verlangte (2. Mos. 20, 8 ff. 31, 12. ff. 5. Mos. 5, 12. ff.), worunter namentlich Pflügen und Ernten (2. Mos. 34, 21.), Holzsammeln (4. Mos. 15, 32. ff.) u. dergl. subsumirt war, Heilen aber und Abpflücken einiger Aehren nur von dem späteren Kleinigkeitsgeiste subsumirt wurde [6]); ebenso war das Waschen der Hände vor dem Essen nur eine höchst gezwungene rabbinische Folgerung aus 3. Mos. 15, 11. [7]); so wie, was das Fasten betrifft, im Gesetze nur Ein jährliches allgemeines 3. Mos. 16, 29. ff. 23, 27 ff.), von Privatfasten aber nichts geboten war [8]). — Von Aussprüchen Jesu findet sich in derselben Bergpredigt, in welcher er die geistige Religiosität so weit über alles Rituale setzt, neben der deutlichen Voraussetzung des Fortbestehens der Opfer (Matth. 5, 23. f.), die Erklärung, dafs er nicht gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.); wo, wenn auch wahrscheinlich πληρῶσαι haupt-

4) Auch diefs am bündigsten vom Wolfenbüttler Fragmentisten, von dem Zweck u. s. f. S. 66 ff.

5) Vorzüglich von Fritzsche, in Matth. S. 214.

6) S. Winer, b. Realwörterb. 1te Aufl. S. 585.

7) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 273.

8) Winer, Realw. 2te Aufl. 1. Bd. S. 426.

sächlich von Verwirklichung der messianischen Weissagungen des A. T. zu verstehen ist, doch das ὀκ ἦλθον καταλῦσαι zugleich von Beibehaltung des mosaischen Gesetzes verstanden werden mufs, wenn sogleich im Folgenden dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes ewige Dauer verheifsen, und demjenigen, der auch nur das geringste Gebot desselben als unverbindlich darstelle, mit Zurücksetzung im Himmelreich gedroht wird [9]). Demgemäfs hielten sich die Apostel selbst nach dem ersten Pfingstfeste noch streng an das jüdische Gesetz: sie giengen um die Gebetsstunde in den Tempel (A. G. 3, 1.), hielten sich zu den Synagogen, hiengen an den mosaischen Speiseverboten (10, 14.), und wufsten die Klagen der judaisirenden Partei über das Verfahren des Barnabas und Paulus, welche Heiden tauften, ohne ihnen die Last des mosaischen Gesetzes aufzulegen, weinigstens durch keine Berufung auf ausdrückliche Erklärungen Jesu zurückzuweisen (A. G. 15.).

Diesen scheinbaren Widerspruch in dem Benehmen und den Aeusserungen Jesu hat man von apologetischem Interesse aus in der Art lösen zu können geglaubt, dafs man nicht blofs die eigene Gesetzbeobachtung Jesu, sondern auch seine Erklärungen zu Gunsten des Gesetzes als nothwendige Accommodation an seine Volksgenossen fafste, welche ihm ihr Vertrauen sogleich entzogen haben würden, wenn er sich als Zerstörer des heilig geachteten Gesetzes angekündigt hätte [10]). Hieraus liefse sich wirklich das, dafs Jesus für seine Person das Gesetz beobachtete, so gut erklären, als das gesetzliche Leben des Apostels Paulus unter Juden nach seiner eigenen Erklärung blofse Anbequemung war (1. Kor. 9, 20. vgl. A. G. 16, 3.).

9) Fritzsche, S. 214 ff

10) Reinhard, a. a. O. S. 15 ff. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, S. 175 ff.

Aber die starken Versicherungen über die Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Schuld dessen, der auch nur das kleinste Gebot desselben aufzulösen sich erkühne, lassen sich aus blofser Accommodation unmöglich ableiten; denn für unentbehrlich erklären, was man doch für überflüssig hält, und selbst nach und nach in Abgang zu bringen wünscht, würde neben der Unredlichkeit zugleich allzu unklug gehandelt sein.

Daher haben Andre den Unterschied des Moralischen und Ritualen geltend gemacht, und die Erklärung Jesu, das Gesetz nicht aufheben zu wollen, nur auf das erstere bezogen, welches er durch reinere Herausarbeitung aus dem blofs Ceremoniellen zu vervollkommnen (πληρῶσαι) gestrebt habe [11]. Allein eine solche Unterscheidung liegt in der betreffenden Stelle der Bergrede nicht; vielmehr ist theils durch νόμος und προφῆται die ganze A. T.liche Religionsverfassung im weitesten Umfange bezeichnet [12], theils sind unter den unbedeutendsten Geboten und kleinsten Buchstaben des Gesetzes, welche gleichwohl nicht abrogirt werden sollen, nicht wohl andre, als eben Ceremonialgebote zu verstehen [13].

Glücklicher ist die Unterscheidung zwischen wirklich mosaischen Vorschriften und den traditionellen Zusätzen zu denselben [14]. Wirklich liefen ja die Sabbatheilungen Jesu, seine Geringschätzung des pedantischen Waschens vor dem Essen u. dgl., nicht gegen Moses, sondern nur gegen spätere rabbinische Satzungen, und auch mehrere Reden Jesu führen auf diesen Unterschied. Matth. 15,

11) DE WETTE, bibl. Dogm. §. 210.

12) FRITZSCHE, S. 214.

13) s. den Fragmentisten, vom Zwecke u. s. w. S. 69.

14) PAULUS, exeg. Handb. 1, b, S. 600 f. Leben Jesu, 1, a, S. 296. 312.

3. ff. stellt Jesus die *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* der *ἐντολὴ τȢ̃ ϑεȢ̃* gegenüber, und Matth. 23, 23. erklärt er, wo sich beide miteinander vertragen, möge man *ταῦτα ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι*, weſswegen er auch V. 3. das Volk ermahnt, alles was ihm die Schriftgelehrten und Pharisäer vorschreiben, zu thun; könne oder wolle man dagegen nur Eines oder das Andere thun, bemerkt er Matth. 15, 3. ff., so sei es gerathener, um dem göttlichen (durch Moses gegebenen) Gebote folgen zu können, *παραβαίνειν τὴν παράδοσιν*, als umgekehrt *παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τȢ̃ ϑεȢ̃ διὰ τὴν παράδοσιν*. Ueberhaupt findet er in der Masse traditioneller Gebote ein *φορτίον δυςβάςακτον* (23, 4.), welches er dem hartgedrückten Volke abzunehmen, und ihm dafür sein *φορτίον ἐλαφρὸν* seinen *ζυγὸς χρηςὸς* aufzulegen gedenkt (11, 29. f.); weſswegen bei aller Schonung, die er gegen das Bestehende, sofern es nur nicht positiv verderblich wirkte, auszuüben geneigt war, doch seine Meinung dahin gieng, daſs alle diese *ἐντάλματα ἀνϑρώπων*, als eine *φυτεία, ἣν Ȣ̓κ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ Ȣ̓ράνιος*, zu Grunde gehen werden (15, 9. 13.). Insofern dieses pharisäische Satzungswesen groſsentheils auf Aeuſserlichkeiten gerichtet war, unter welchen der edle sittliche Kern des mosaischen Gesetzes sich verlor, wie wenn man durch Geschenke an den Tempel sich von der schuldigen Unterstützung bedürftiger Eltern dispensiren lieſs (15, 5.), oder über dem Verzehnten des Tills und Kümmels die Nächstenliebe vergaſs (23, 23.): so fällt freilich diese Unterscheidung mit der vorigen gewissermaſsen zusammen, indem es in den rabbinischen Satzungen eben die bloſs ceremonielle Richtung war, was Jesus perhorrescirte, im mosaischen Gesetze aber der moralisch-religiöse Kern, um dessen willen er es hauptsächlich schätzte. Nur daſs man dann immer nicht sagen darf, er habe das mosaische Gesetz nur diesem letzteren Theile nach wollen bestehen lassen; da die angeführten Stellen,

namentlich aus der Bergrede, klar beweisen, dafs er auch das blofs Rituelle nicht aufzuheben beabsichtigte.

Consequenterweise hätte allerdings Jesus, wenn er einmal das auf Sittlichkeit und geistige Gottesverehrung sich Beziehende als das allein Wesentliche in der Religion erkannt hatte, alles blofs Rituelle, sofern es sich religiöse Bedeutung anmafste, dergleichen sich schon eine grofse Masse im mosaischen Gesetze selber fand, verwerfen müssen: allein man weifs, wie langsam solche Consequenzen, wenn ihnen ein geheiligtes Herkommen entgegensteht, gezogen werden. Dafs Gehorsam besser denn Opfer sei, hat angeblich schon Samuel erkannt (1. Sam. 15, 22.), und Assaph, dafs ein Opfer gefühlten Danks Gott besser gefalle, als von geschlachteten Thieren (Ps. 50.): und doch, wie lange wurden noch Opfer neben und statt des wahren Gehorsams beibehalten? Lebendiger noch als jene Alten war Jesus von dieser Ueberzeugung durchdrungen; die wahre *ἐντολὴ τȣ͂ ϑεȣ͂* am mosaischen Gesetze war ihm eigentlich nur das *τίμα τὸν πατέρα*, das *ȣ̓ φονεύσεις* u. s. w., vor Allem aber das *ἀγαπήσεις Κύριον τὸν ϑεὸν καὶ τὸν πλησίον*: aber der tiefgewurzelte Respect vor dem heiligen Gesetzbuche machte, dafs er um dieses wesentlichen Inhalts willen auch den unwesentlichen ehrte; was er um so eher konnte, da im Verhältnifs zu dem in's Unsinnige übertriebenen Pedantismus der traditionellen Zusätze das Rituelle im Pentateuch als höchst einfach erscheinen mufste. Diesen letzteren Theil des Gesetzes zwar als göttlich entsprungenen fortan zu achten, ihn aber doch für abrogirt zu erklären mittelst der Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, vermöge welcher Gott für eine frühere Periode eine Anordnung nöthig finden konnte, welche später überflüssig wird, dieser Gedanke des *νόμος παιδαγωγὸς* (Gal. 3, 24.) scheint in seiner Ausbildung erst dem Apostel Paulus anzugehören; wiewohl in der Aeus-

serung Jesu, dafs Gott dem alten Hebräervolke *πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν* Manches zugelassen habe, was jetzt, bei fortgeschrittener Bildung, nicht mehr angehe (Matth. 19, 8. f.), derselbe Gedanke im Keime liegt.

Doch eine Beschränkung der Dauer des Gesetzes liegt jedenfalls darin, dafs Jesus nach Matth. 24. parall. dem Tempel zu Jerusalem den bei seiner baldigen Wiederkunft bevorstehenden Untergang, und nach Joh. 4. sogar eine Lösung der Gottesverehrung von jeder localen Gebundenheit, vorausverkündigt hat; da hiemit die ganze mosaische Form des Cultus fallen mufste. Dafs er Matth. 5, 18. das Gesetz fortdauern läfst, so lange Himmel und Erde stehen, widerspricht dem nicht, sobald man sich aus Matth. 24. erinnert, dafs sich der Hebräer den Untergang seines Staats und Heiligthums und das Ende der (alten) Welt im engsten Zusammenhang dachte; so dafs es dasselbe war, zu sagen: so lange der Tempel steht, wird das Gesetz dauren, oder so lange die Welt steht[15]). Zwar scheint Luc. 16, 16., wenn es heifst: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου·* die Gültigkeit des Gesetzes schon mit dem Auftritt des Täufers aufgehoben; indefs verliert diese Stelle durch die Parallele Matth. 11, 13.: *πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν*, ebenso ihren ungünstigen Sinn, als freilich durch Luc. 16, 17. wo das Vergehen von Himmel und Erde nicht als bestimmter Termin, vor welchem die Abrogirung des Gesetzes nicht erfolgen werde, aufgestellt, sondern nur als der leichter mögliche Fall mit dem Untergange des Gesetzes verglichen wird, der Ausspruch Matth. 5, 18. seinen günstigen Sinn zu verlieren scheint; wobei sich nur fragt, ob nicht beidemale die Fassung des ersten Evangeliums als die richtigere anzusehen ist? Aufs Beste stimmt hiemit der Ausspruch vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden

15) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 598 f.

Tempel überein, indem die hierin versprochene Vergeistigung der Religion, und, nach Stephanus angeblicher Deutung, die Abschaffung des mosaischen Gesetzes, von Jesu ohne Zweifel mit dem Eintritt des messianischen *αἰὼν μέλλων* erwartet wurde. Hienach wären dann die Ansicht Jesu und die des Paulus nur so verschieden, dafs, was jener erst auf der bei seiner verherrlichten Ankunft oder Wiederkunft zu erneuernden Erde sich als wegfallend dachte, dieser schon in Folge der ersten Ankunft des Messias, noch auf der alten Erde, abschaffen zu dürfen glaubte [16]).

§. 67.

Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältnifs zu den Heiden.

Unerachtet factisch das von Jesu gestiftete Reich sich frühzeitig über die Gränzen des jüdischen Volkes hinaus verbreitet hat: so möchte man doch nach einigen Indicien urtheilen, dafs eine solche Ausdehnung gar nicht in seiner Absicht gelegen habe [1]). Denn als er die Zwölfe auf die erste Missionsreise aussendet, weifs er ihnen nichts angelegentlicher einzuschärfen, als: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε — πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* (Matth. 10, 5. f.). Dafs diesen Ausspruch nur Matthäus hat, die beiden andern Synoptiker aber nicht, diefs ist schwerlich so zu erklären, dafs der judaisirende Verfasser des ersten Evangeliums diese Worte mit Unrecht hinzugesetzt, sondern umgekehrt so, dafs die hellenisirenden Verfasser der beiden andern sie weggelassen haben. Denn da unser Matthäus doch nicht so sehr judaisirt, dafs er Jesu die Absicht unterlegte, das messianische Reich auf Juden zu beschränken; da

16) Vgl. Hase, L. J. S. 84. Rabbinische Vorstellungen von Abschaffung des Gesetzes s. bei Schöttgen, 2, S. 611 ff.

1) So der Wolfenbüttler Fragmentist, a. a. O. S. 72 ff.

er vielmehr 8, 11. f. 21, 33. ff. 22, 1. ff. 28, 19. f. Jesum deutlich von der Berufung der Heiden sprechen läfst: so hatte er keinen Anlafs, einen so particularistischen Zusatz zu machen; wohl aber die andern, das Dictum, zur Vermeidung des Anstofses bei den nunmehr aufgenommenen Heiden, wegzulassen. Da es aber bei Matthäus stehen geblieben ist, so sucht die Auslegung den Anstofs dadurch zu entfernen, dafs sie die Vorschrift Jesu als blofse Klugheitsmafsregel darstellt [2]), und es ist nicht in Abrede zu stellen, dafs Jesus, wenn auch seine Plane auf Heiden wie auf Juden giengen, doch, um es mit seinen Volksgenossen nicht für immer zu verderben, für den Anfang jene Einschränkung sich und den Jüngern zur Regel machen mufste. Hieraus liefse sich, wie es scheint, auch Jesu eigenes Verfahren bei einer andern Gelegenheit erklären, wo er der Bitte des kananäischen Weibes um Heilung ihrer kranken Tochter defswegen nicht entsprechen will, weil er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israël gesandt sei (Matth. 15, 24.). Indessen handelte es sich hier nicht um Einladung zum messianischen Reiche, sondern nur um eine einzelne, zeitliche Wohlthat, wie dergleichen schon Elias und Elisa auch Nichtisraëliten erwiesen hatten (1. Kön. 17, 9. ff. 2. Kön. 5, 1. ff.), worauf sich Jesus sonst beruft (Luc. 4, 25. ff.). Defswegen fanden auch die Jünger es natürlich und unanstöfsig, der Frau ihre Bitte zu gewähren, und jene blofse Klugheitsrücksicht kann es nicht gewesen sein, welche Jesum davon eine Weile zurückhielt. Damit nun nicht eine Abneigung gegen Heiden als dieser Grund sich zeige, hat man vermuthet, um das Incognito nicht zu brechen, das er in jener Gegend suchte, habe Jesus kein messianisches

2) So Reinhard, a. a. O.; Planck, Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, S. 179 ff.

Werk verrichten mögen[3]). Allein die Absicht, verborgen zu bleiben, und dafs derselben das Begehren der Frau auf eine für Jesum unangenehme Weise zuwidergelaufen sei, giebt nur Markus (7, 25.) an: offenbar in der gleichen Absicht, aus welcher er die Behauptung Jesu, nur zu Israëliten gesandt zu sein, wegläfst, um nämlich dem Benehmen Jesu gegen die Frau einen auf universellem Standpunkte weniger anstöfsigen Beweggrund unterzuschieben. Hätte wirklich dieser bei Jesu stattgefunden: so mufste er den Jüngern diesen Grund angeben, und nicht durch den andern, welchen er vorschiebt, ihren ohnehin schon starken Particularismus bekräftigen. Eher liefse sich daher das Andre hören, Jesus habe den Glauben der Frau durch die anfängliche Weigerung nur prüfen und zur Aeusserung seiner ganzen Stärke veranlassen wollen[4]); wenn nur im Text eine Spur von blofser Verstellung, und nicht vielmehr die Kennzeichen einer wirklichen Umstimmung[5]) lägen. Selbst der auf Milderung der Sache bedachte Markus kann nicht an eine prüfende Verstellung dieser Art gedacht haben: sonst hätte er wohl statt der Weglassung der hartscheinenden Worte und statt des unzureichenden Beisatzes: *ὐδένα ἤθελε γνῶναι*, durch eine Bemerkung, wie etwa: *τῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτὴν* (vgl. Joh. 6, 6.), den Anstofs auf die wirksamste Weise hinweggeräumt. Es scheint also hier Jesus die Abneigung seiner Volksgenossen gegen Heiden zu theilen; ja diese erscheint diefsmal in ihm selbst stärker ausgeprägt, als in seinen Jüngern, wenn nicht anders deren Fürsprache für die Frau nur ein Zug der Contraste und Gruppen suchenden Sage ist.

Freilich wird diese Geschichte beinahe unbrauchbar

3) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 380 f. Hase, L. J. §. 102.
4) Olshausen, 1, S. 507.
5) Hase, a. a. O.

gemacht durch eine andere, wo Jesus ganz auf die entgegengesetzte Weise verfährt. Der Hauptmann von Kapernaum nämlich, gleichfalls ein Heide (wie aus dem ὀδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίςιν εὗρον erhellt), hat Jesu kaum eine ähnliche Noth wie jenes Weib geklagt, als er sich schon von selbst erbietet, zur Heilung seines Knechts in sein Haus zu kommen (Matth. 8, 5. ff.). Findet hier Jesus so gar kein Bedenken darin, seine Heilkraft zu Gunsten eines Heiden zu verwenden: wie kommt es, mufs man fragen, dafs er in einem ganz analogen Falle sich so lange weigert, dasselbe zu thun? und zwar, wenn die Stellung der beiden Geschichten in den Evangelien irgend etwas bedeuten soll, müfste er später um soviel härter und beschränkter geworden sein. Indefs diese einzelne Wohlthat, welche Jesus einem Heiden erzeigte, wenn sie gleich mit der obigen Erzählung, laut welcher er eine eben solche verweigert, in einem ungelösten Widerspruche steht: so beweist sie doch gegen jenes, den Jüngern gegebene ausdrückliche Verbot, sich an Heiden zu wenden, immer noch nicht, dafs der Heiden auch in sein messianisches Reich zuzulassen gedachte.

Doch die Synoptiker berichten, nach seiner Auferstehung habe Jesus den Jüngern die Anweisung gegeben: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτὸς κ. τ. λ.* (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47.), und nun scheint sich von selbst die Ansicht darzubieten: was Jesus für den Anfang seiner Wirksamkeit, überhaupt bei seinen Lebzeiten, mit Rücksicht auf die Vorurtheile der Juden unzweckmäfsig gefunden, das habe er für die spätere Zeit und die veränderten Verhältnisse nach seinem Tod und seiner Auferstehung angeordnet [6]). Allein nicht nur begeben sich die Jünger nach dem ersten Pfingstfeste keineswegs sofort an die Ausführung dieses Befehls,

6) Kuinöl, in Matth., p. 279; Olshausen, 1, S. 339.

sondern als ein Fall sich aufdringt, in welchem sie demselben nachkommen sollten, benehmen sie sich ganz, als ob sie von einer solchen Anweisung Jesu gar nichts wüfsten (A. G. 10. uud 11.). Der heidnische Hauptmann Cornelius, durch seinen gottseligen Wandel der Aufnahme in die messianische Gemeinde würdig, wird von Gott durch einen Engel an den Apostel Petrus gewiesen. Weil es aber Gott nicht verborgen war, müssen wir im Geiste der Erzählung ergänzen, wie schwer der Apostel dazu zu bewegen sein würde, einen Heiden ohne Weiteres in das Messiasreich aufzunehmen, fand er es für nöthig, denselben in einem symbolischen Gesichte zu einem solchen Schritte vorzubereiten. Auf diese Weisung geht Petrus zwar zu Cornelius; ihn aber mit seiner Familie zu taufen, dazu wird er erst durch ein weiteres Zeichen bewogen, indem er nämlich das *πνεῦμα ἅγιον* über sie kommen sieht. Wie ihn nachher die Judenchristen in Jerusalem über die Aufnahme von Heiden zu Rede stellen, beruft sich Petrus zu seiner Rechtfertigung nur auf die gehabte Vision und das bei der Familie des Hauptmanns bemerkte *πνεῦμα ἅγιον*. Man mag von dieser Geschichte denken, wie man will: in jedem Fall ist sie ein Denkmal der vielen Ueberlegungen und Kämpfe, welche es nach Jesu Abgang die Apostel kostete, sich von der Aufnahmsfähigkeit der Heiden als solcher in das Reich ihres Christus zu überzeugen, und der Gründe, durch welche sie zur Aufnahme derselben endlich bewegen worden sind. War ihnen nun aber hiezu in dem sogenannten Taufbefehl eine so klare Anweisung Jesu gegeben: wozu bedurfte es noch einer Vision, um den Petrus zur Befolgung derselben zu ermuntern? oder, wenn man die Vision als sagenhafte Einkleidung natürlicher Ueberlegungen der Jünger fafst, was brauchte es den Umweg der Reflexion, dafs alle Menschen getauft werden dürfen, weil vor Gott alle Menschen wie alle Thiere als seine Geschöpfe rein

seien, wenn man doch auf einen ausdrücklichen Befehl Jesu sich berufen konnte? Es stellt sich somit die Alternative: hat Jesus selbst schon jenen Befehl gegeben, so können die Jünger nicht erst so, wie A. G. 10. 11. erzählt ist, auf die Zulässigkeit der Heiden gekommen sein; ist aber diese Geschichte richtig, so kann jener angebliche Befehl Jesu nicht historisch sein; wobei theils, wie später erhellen wird, die Stellung des universalistischen Befehls in der Zeit nach der Auferstehung Jesu, theils unser Kanon, in streitigen Fällen der minder verherrlichenden Relation den Vorzug zu geben, für das Letztere entscheiden würde.

Doch auch wenn wir diesen Taufbefehl von der Hand weisen, fehlt es in den Evangelien nicht an Aeusserungen Jesu, welche dafür sprechen, dafs er die Verbreitung seines messianischen Reichs auch zu den Heiden vorausgesehen und beabsichtigt hat [7]). Aus Veranlassung des obenerwähnten Zusammentreffens mit dem kapernaitischen Hauptmann versichert Jesus, in der *βασιλεία τῶν ȣρανῶν* werden einst *πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν* kommen und mit den Patriarchen zu Tische sitzen, während die *υἱοὶ τῆς βασιλείας*, d. h. offenbar die Juden, welchen es ursprünglich bestimmt gewesen, hinausgeworfen werden (Matth. 8, 11. f.). Noch bestimmter erklärt er, als Nutzanwendung der Parabel von den Weingärtnern, seinen Volksgenossen: *ὅτι ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τȣ̃ θεȣ̃ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιȣ̃ντι τȣ̀ς καρπȣ̀ς αὐτῆς* (Matth. 21, 43.), und in der Rede über die Parusie wird die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern als einer der Umstände betrachtet, welche der Wiederkunft des Messias vorangehen müfsten (Matth. 24, 14. Marc. 13, 10.).

Diese sich entgegenstehenden Data: dafs einerseits Jesus von Aufnahme der Heiden in das messianische Reich

7) Vgl. hierüber Hase, L. J. §. 47.

gesprochen, andrerseits aber die Jünger sich bis auf weitere — sei es Offenbarungen oder natürliche Erfahrungen und Ueberlegungen — nicht an das Geschäft der Einladung von Heiden gemacht haben, wüfste ich nun vor der Hand nur durch die Annahme zu vereinigen, dafs Jesus von Aufnahme der Heiden mehr nur paränetisch den Juden gegenüber gesprochen, als dazu den Jüngern bestimmte Anweisung gegeben habe, indem er diefs der weiteren natürlichen Entwicklung seiner Sache überlassen wollte. Ob hiemit zum Behufe der Ausgleichung der oben erörterten Erzählungen vom kananäischen Weib und vom Hauptmann zu Kapernaum noch die weitere Voraussetzung verbunden werden darf, dafs Jesus in diesem Stück eine frühere beschränkte Ansicht in der Folge erweitert habe, ist zweifelhaft, da schon die Propheten eine Ausdehnung des Messiasreichs auch auf Heiden erwarteten (Jes. 2, 2 ff. Jer. 3, 17. Mal. 2, 11.); freilich in der Art, dafs die Heiden das jüdische Gesetz annehmen sollten: allein auch von Jesu hat sich ja oben als wahrscheinlich ergeben, dafs er bis zum wirklichen Eintritt der messianischen Weltkatastrophe von den Seinigen das mosaische Gesetz nach Abzug der traditionellen Zusätze beobachtet wissen wollte.

§. 68.

Verhältnifs des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samarischen Frau.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Stellung, welche Jesus sich und seinen Jüngern zu den Bewohnern Samariens gegeben hat. Während er nämlich in der Instructionsrede Matth. 10, 5. seinen Jüngern das Besuchen einer *πόλις Σαμαρειτῶν* eben so sehr wie das Betreten der *ὁδὸς ἐθνῶν* untersagt: lesen wir bei Johannes (K. 4.), dafs Jesus selbst auf der Durchreise durch Samarien mit vielem Erfolge als Messias gewirkt, auch zu dem Ende

sich zwei Tage in einer samarischen Stadt aufgehalten, und in der Apostelgeschichte (1, 8.), dafs er vor seiner Himmelfahrt den Jüngern aufgetragen habe, seine Zeugen nicht blofs ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ, sondern auch ἐν τῇ Σαμαρείᾳ zu sein. Dafs Jesus nicht, wie es nach jenem Verbote scheinen könnte, Samarien gänzlich gemieden habe, sieht man aus Luc. 9, 52. (vergl. 17, 11.), wo seine Jünger in einer κώμῃ Σαμαρειτῶν für ihn Quartier bestellen wollen; wie denn auch nach Josephus der gewöhnliche Weg der zu den Festen reisenden Galiläer durch Samarien gieng [1]). Dafs er den Samaritanern nicht abhold war, vielmehr in mancher Hinsicht ihre Vorzüge vor den Juden anerkannte, erhellt aus seiner Parabel vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30 ff.); auch war ihm ja nach Luc. 17, 16. ein Fall vorgekommen, wo unter zehn Geheilten nur Einer, und zwar ein Samariter, sich dankbar bewies, und selbst von der messianischen Idee waren, sofern wir diefs aus Joh. 4, 25. und neueren Nachrichten [2]) schliefsen dürfen, die Bewohner Samariens nicht unberührt.

So natürlich es hienach zu sein scheint, dafs Jesus diese empfängliche Seite des samarischen Volks durch gelegentliche Verkündigung des Messiasreichs bei demselben auch wirklich in Anspruch genommen habe: so mufs doch das eigenthümliche Verhältnifs Bedenken erregen, in welchem man in dieser Hinsicht die vier Evangelisten zu einander erblickt. Während nämlich Matthäus weder eine Berührung Jesu mit den Samaritanern, noch einen Ausspruch über sie ausser jenem Verbote hat: giebt Markus zwar gleichfalls weder eine Berührung noch eine günstige Aeusserung, aber doch auch ebensowenig eine

1) Antiq. 20, 6, 1. Nicht ganz zusammenstimmende rabbinische Grundsätze hierüber s. bei Lightfoot, S. 991 ff.

2) s. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 7.

nachtheilige, wie Matthäus; Lukas hat zwei Berührungen Jesu mit ihnen, von welchen die eine zwar ungünstig, die andre aber, sammt seinen Aeusserungen über die Samariter, um so günstiger ausfällt; Johannes endlich weifs von einem ganz genauen und höchst günstigen Verhältnifs Jesu zu dem samarischen Volke zu erzählen. Sollen alle diese so verschiedenen Nachrichten gegründet sein: wie konnte Jesus das einemal verbieten, die Samaritaner in den messianischen Plan hereinzuziehen, das andremal aber diefs selber ohne Anstand thun? und zwar müfste, wenn die Anordnung der Evangelisten etwas gelten soll, die eigene Wirksamkeit Jesu in Samarien früher fallen, als das den Jüngern auf ihre Missionsreise mitgegebene Verbot. Denn die in Galiläa vor sich gegangene Aussendung der Zwölfe hat in der kurzen Zeit, welche dem vierten Evangelium zufolge Jesus vor dem ersten Pascha in jener Landschaft war (2, 1—13.), keinen Raum; sie müfste also nach diesem Pascha, und, weil der Besuch in Samarien auf die Rückreise von demselben fällt, auch nach jenem Besuche erst vor sich gegangen sein; wie aber konnte Jesus, wenn er selbst bereits, und zwar mit dem schönsten Erfolg, in Samarien messianisch gewirkt hatte, seinen Jüngern ein Aehnliches verbieten? Setzt man dagegen die von Johannes erzählte Scene nach dem von Matthäus aufbehaltenen Verbote: so sollten die Jünger nicht so sehr darüber, dafs Jesus überhaupt mit einem Weibe (Joh. 4, 27.), als dafs er gerade mit einer Samariterin sich so angelegentlich unterhielt, sich gewundert haben [3]).

Da somit wenigstens von den beiden extremen Erzählungen, bei Matthäus und Johannes, keine die andre voraussetzt: so müssen wir entweder jenen gegen die Sama-

3) Mit Unrecht wollten diefs Einige in die Frage legen; s. bei Lücke, 1, S. 533.

ritaner ausschliefsenden Befehl Jesu, oder dieses sein Anschliefsen an die Bewohner Samariens, in Zweifel ziehen.

In diesem Streite der Evangelien haben wir auch hier den Vortheil, die Apostelgeschichte als Schiedsrichterin aufrufen zu können. Noch ehe auf höheren Antrieb Petrus den ersten Heiden in das neue Reich des Messias aufgenommen hatte, war aus Veranlassung der *ϑλίψις γενομένη ἐπὶ Στεφάνῳ* der Diakonus Philippus *εἰς πόλιν Σαμαρείας* gereist, wo er den Christus verkündigte und durch Wunder aller Art viele Samaritaner zum Glauben und zur Annahme der Taufe bewog (A.G. 8, 5 ff.). Diese Erzählung bildet mit der früher betrachteten von der Aufnahme der ersten Heiden einen völligen Gegensatz; während es dort die ausserordentlichsten Vorbereitungen durch ein Gesicht und einen besondern Antrieb des *πνεῦμα* bedurfte, um den Petrus den Heiden zu nähern: so fängt hier Philippus, und zwar ohne noch jenen Vorgang zu haben, ohne Weiteres in Samarien zu taufen an. Damit man aber nicht etwa sage, der Diakonus sei vielleicht liberaler als der Apostel gesinnt gewesen, so kommt sofort Petrus selbst mit Johannes nach Samarien, und auch diefs ist ein Zug weiter in dem Gegensatze der beiden Erzählungen, dafs, während dort die Aufnahme der ersten Heiden bei der Muttergemeinde in Jerusalem einen höchst ungünstigen Eindruck machte, hier die Kunde, *ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ*, beifällig aufgenommen, und das vornehmste Apostelpaar abgeschickt wird, um das Werk des Philippus zu bestätigen und zu vollenden. Hier wäre es gar nicht unwahrscheinlich, dafs man wirklich einen Vorgang Jesu selbst gehabt hätte, nur dafs sich fragt, ob er in blofsen Aeusserungen Jesu zu Gunsten der Samaritaner, oder in einem wirklichen Anfang, den er bei ihnen gemacht, bestanden habe?

Diese Frage ist nur dadurch einer Entscheidung entgegenzuführen, dafs die Erzählung des vierten Evangeliums (K. 4.) von dem Zusammentreffen Jesu mit der samarischen Frau und was sich daran schliefst, darauf angesehen wird, ob sie ein historisches Gepräge trägt oder nicht? Hier können wir zwar die Anstöfse nicht finden, welche der Verfasser der Probabilien schon in der Bezeichnung der Localität und dem Anfang des Gesprächs Jesu mit der Frau nachweisen zu können glaubt[4]: aber von V. 16. an thun sich auch nach dem Geständnifs unparteiischer Ausleger[5]) manche Schwierigkeiten hervor. Die Frau hatte zuletzt Jesum gebeten, ihr auch von dem Wasser zu geben, welches für immer den Durst lösche, und darauf sagt nun Jesus unmittelbar: ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σȣ. Wozu diefs? Die Ansicht, Jesus habe durch diese Frage, wohlwissend, dafs sie keinen rechtmäfsigen Mann habe, die Frau nur beschämen und zur Bufse leiten wollen[6]), weist Lücke ab, weil ihm solche Verstellung an Jesu nicht gefällt, und vermuthet, wegen des Unverstands der Frau habe Jesus durch Berufung ihres vielleicht empfänglicheren Mannes sich Gelegenheit zu einer gedeihlicheren Unterhaltung verschaffen wollen. Aber wenn doch Jesus, wie sich sogleich zeigt, wufste, dafs das Weib im gegenwärtigen Zeitpunkte keinen eigentlichen Ehemann hatte, so konnte er nicht im Ernste die Herbeirufung desselben verlangen, und namentlich, wenn er, auch nach Lücke's Zugeständnifs, diese Kunde auf übernatürliche Weise hatte, so konnte ihm, der auch sonst wufste, was im Menschen war, auch diefs nicht verborgen sein, dafs die Frau wenig geneigt sein werde, seiner Aufforderung zu entsprechen. Hat er aber vorausgewufst, dafs das Ver-

4) Bretschneider, a. a. O. S. 47 ff. 97 f.
5) Lücke, 1, S. 520 ff.
6) so Tholuck z. d. St.

langte nicht geschehen werde, ja selbst nicht geschehen könne: so war auch die Aufforderung nur eine verstellte, und hatte nicht die Herbeischaffung des Mannes, sondern etwas ganz Anderes zum Zwecke. Dafs aber diefs die Bufse der Frau gewesen wäre, davon liegt in der Erzählung nichts; denn als endliche Wirkung auf die Frau tritt keineswegs Beschämung und Reue, sondern Glaube an den prophetischen Blick Jesu hervor (V. 19.), und diefs wird auch die Absicht Jesu gewesen sein; denn die Erzählung ist so gehalten, wie wenn ihm sein Vorhaben mit der Frau gelungen, also der Erfolg mit der Absicht zusammengetroffen wäre. Hiebei ist indessen nicht sowohl das anstöfsig, was Lücke Verstellung nennt, da diese ganz unter die Kategorie des auch sonst vorkommenden unverfänglichen *πειράζειν* fällt, als vielmehr die Gewaltsamkeit, mit welcher Jesus die Gelegenheit, sich in seiner prophetischen Gabe zu zeigen, selber macht.

Mit derselben Gewaltsamkeit mufs hernach die Frau das Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an welchem auch vollends die Messianität Jesu offenbar werden kann. Sobald sie nämlich Jesum als einen Propheten erkannt hat, eilt sie sogleich, ihn über die zwischen Juden und Samaritern obschwebende Streitfrage rücksichtlich des Ortes der wahren Gottesverehrung zu consultiren (V. 20.). Dafs ein so starkes Interesse an dieser religiös-nationalen Frage zu dem sonstigen beschränkten Wesen der Frau nicht passe, dessen sind die meisten jetzigen Erklärer durch die Annahme geständig, sie habe, weil sie sich durch die Aeusserung Jesu über ihre ehlichen Verhältnisse getroffen fühlte, durch jene Wendung nur das Gespräch von dem ihr empfindlichen Punkte ablenken wollen [7]. War hienach die Frage nach dem rechten Orte des Gottesdienstes dem Weibe nicht ernst, sondern lag

7) So Lücke und Tholuck z. d. St.; Hase, L. J. 67.

derselben nur falsche Scham, welche sich dem Bekenntnifs und der Bufse entziehen will, zum Grunde: so sollten jene Ausleger sich doch an das erinnern, was sie sonst bis zum Ueberdrufs wiederholen [8]), dafs Jesus (bei Johannes) in seinen Antworten durchaus nicht sowohl auf den ausdrücklichen Sinn der Fragen, als auf die dabei zum Grunde liegende Gesinnung Rücksicht nehme. Dieser Methode zufolge durfte er die nicht ernstlich gemeinte Frage der Frau nicht im höchsten Ernst beantworten, sondern mufste mit Umgehung derselben auf den zuvor schon getroffenen empfindlichen Fleck im Bewufstsein der Frau, den sie jetzt zu verdecken suchte, losarbeiten, um sie womöglich zum vollen Gefühl und offenen Bekenntnifs ihrer Schuld zu bringen. Aber dem Referenten ist es einmal darum zu thun, Jesum hier nicht blofs als Propheten, sondern bestimmt als Messias anerkannt werden zu lassen, und diefs glaubte er am besten durch die Lenkung des Gesprächs auf die Frage nach dem wahren Orte der Gottesverehrung, deren Lösung man vom Messias erwartete (V. 25.) [9]), herbeiführen zu können.

Die Kenntnifs, welche V. 17 f. Jesus von den Verhältnissen des Weibes zeigt, hat man natürlich zu erklären gesucht durch die Voraussetzung, dafs, während Jesus am Brunnen safs, und die Frau aus dem Städtchen dahergegangen kam, ihm ein Vorübergehender einen Wink gegeben habe, sich mit ihr, als einer solchen, die jetzt nach dem sechsten Manne trachte, nicht einzulassen [10]). Allein neben dem Unwahrscheinlichen, dafs ein Vorübergehender nichts Angelegeneres mit Jesu zu sprechen gehabt haben sollte, als ihn von den Verhältnissen eines unbedeutenden Weibes zu unterrichten, stimmen jetzt

8) s. Tholuck, S. 77. 121. 141. 155.
9) vgl. Schöttgen, horae, 1, S. 970 f. Wetstein, S. 863.
10) Paulus, Leben Jesu, 1, a, 187; Comment. 4, z. d. St.

Freunde wie Gegner des vierten Evangeliums darin überein, dafs jede natürliche Erklärung jener Kunde Jesu der Absicht des Referenten geradezu widerstrebe [11]). Denn wenn dieser um der Eröffnungen über ihre Verhältnisse willen nicht allein die Frau selbst (V. 19.), sondern auch viele Bewohner der Stadt (V. 39.), an Jesum glaubig werden läfst: so meint er diefs gewifs nicht so, dafs diese Leute, wenn auch nicht im Resultate (dafs Jesus ein Prophet sei), so doch im Kriterium (dafs er es vermöge jener Kenntnifs sein müsse), sich getäuscht und übereilt, sondern dafs sie ganz recht gehabt haben. War somit jenes Wissen Jesu nach des Referenten Ansicht ein Ausflufs seiner höheren Natur: so läfst es sich doch nicht mit modernen Supranaturalisten auf das Vermögen Jesu zurückführen, welches Johannes auch 2, 24 f. an ihm rühmt, dafs er nämlich ohne fremdes Zeugnifs gewufst habe, was im Menschen war [12]). Denn hier weifs Jesus nicht blofs, was in dem Weibe ist, ihre jetzige zweideutige Gemüthslage zu demjenigen, der nicht eigentlich ihr Mann war, sondern auch die rein äusserliche Notiz hat er, dafs sie vorher schon fünf Männer gehabt habe, von welchen man sich doch nicht vorstellen kann, dafs jeder eine besondere, Jesu bemerkbare, Spur in ihrem Gemüthe zurückgelassen hätte. Dafs nun Jesus vermöge des durchdringenden Scharfblicks, mit welchem er die Herzen derer, mit denen er zu thun hatte, durchdrang, auch seine eigenen messianischen Schicksale und die grofsen Entwicklungsknoten seines Reiches prophetisch vorausgesehen habe, diefs kann man bei einer gewissen Ansicht von seiner Person wahrscheinlich und in jedem Falle nur höchst würdig finden: dafs er aber die äussern Verhält-

11) Vergl. Olshausen z. d. St. und Bretschneider, Probab. S. 50.

12) Olshausen, Lücke z. d. St.

nisse anderer unbedeutenden Personen im kleinsten Detail gekannt habe, diefs ist, je höher man seine prophetische Würde fafst, eine desto unwürdigere Vorstellung, und jedenfalls zerstört eine solche empirische, nicht Allwissenheit, sondern Alleswisserei, das menschliche Bewufstsein, das wir in Jesu zu setzen haben [13]. So wenig aber dem wahren, so genau entspricht ein solches Wissen den jüdischen Begriffen von einem Propheten und insbesondere vom Messias: im A. T. weifs Daniel um einen Traum Nebukadnezars, der diesem selbst entfallen ist (Dan. 2.); in den klementinischen Homilien ist der wahre Prophet ὁ πάντοτε πάντα εἰδώς· τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἐγένετο, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γίνεται, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔςαι [14]; die Rabbinen zählen eine solche Allwissenheit unter den Kennzeichen des Messias auf, schreiben sie auch dem Moses und Salomo zu, und bemerken, dafs Bar Cochba an dem Mangel derselben als Pseudomessias erkannt worden sei [15].

Weiter spricht nun Jesus (V. 23 ff.) gegen das Weib, mit Hase zu reden, den höchsten Grundsatz seiner Religion aus, geistige Verehrung Gottes durch ein frommes Leben, mit Aufhebung jedes Ceremonialdienstes, und bekennt sich offen als den Gründer einer solchen Gottesverehrung, als den Messias. Schon an einem andern Orte hat es sich als unwahrscheinlich gezeigt, dafs Jesus, der seinen eigenen Jüngern erst verhältnifsmäfsig spät sich als den Messias zu erkennen gab, schon früher einem samarischen Weibe eine bestimmte Eröffnung hierüber sollte gemacht haben. Hier aber mufs man noch insbesondere fragen: in welcher Hinsicht war denn dieses Weib

13) Vgl. Bretschneider, a. a. O. S. 49 f.

14) Homil. 2, 6. vgl. 3, 12.

15) Schöttgen, horae 2, S. 371 f.

einer so hohen Mittheilung würdig, wie sie nicht einmal den Jüngern mit so klaren Worten zu Theil geworden ist? was konnte Jesum bewegen, den Blick einer Person in die weite Ferne der Religionsgeschichte ausschweifen zu machen, der es am besten gethan hätte, in ihr eigenes Innere geführt, bei der Verdorbenheit ihres Herzens festgehalten zu werden? Nur das, wenn er um jeden Preis von der Frau, ohne Rücksicht auf ihre Besserung, ausser dem Anerkenntnifs seiner prophetischen Gabe auch noch das seiner Messianität sich erzwingen wollte, wozu jene Wendung des Gesprächs nothwendig schien. So einseitig aber kann die eigne Absicht Jesu nicht gewesen sein, von welchem wir sonst eine angemessenere Behandlung der Menschen kennen, sondern nur die Absicht der verherrlichenden Sage oder eines idealisirenden Biographen.

Indessen, fährt die Erzählung V. 27. fort, kamen die Jünger Jesu mit Lebensmitteln aus der Stadt zurück, und wunderten sich, dafs er gegen den rabbinischen Grundsatz [16]) mit einem Weibe sich unterhalte. Während die Frau, durch die letzte Eröffnung Jesu aufgeregt, in die Stadt zurückläuft, um ihre Mitbürger zur Besichtigung des messiasartigen Fremden einzuladen, fordern ihn die Jünger auf, von der mitgebrachten Speise etwas zu sich zu nehmen, worauf er erwiedert: *ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν, ἣν ὑμεῖς ὀκ οἴδατε* (V. 32.), was seine Jünger dahin mifsverstehen, es habe ihm vielleicht in ihrer Abwesenheit jemand zu essen gebracht; eine jener fleischlichen Auffassungen geistig gemeinter Aussprüche Jesu, wie sie im vierten Evangelium stehend sind, und eben dadurch verdächtig werden. Weiter folgt eine Rede über Säen und Ernten (V. 35 ff.), welche, wenn man V. 37 f. vergleicht,

16) bei Lightfoot, S. 1002.

nur den Sinn haben kann, dafs, was Jesus gesäet habe, die Jünger ernten sollten [17]). Kann diefs gleich ganz allgemein darauf bezogen werden, dafs Jesus die Keime der βασιλεια τȣ̃ θεȣ̃, welche unter der Pflege seiner Jünger Blüthen und Früchte trugen, zuerst in die Menschheit gelegt habe: so läfst sich doch zugleich eine speciellere Beziehung unmöglich abweisen. Jesus sieht voraus, dafs ihm die zur Stadt geeilte Frau Gelegenheit verschaffen werde, in Samarien die Saat des Evangeliums auszustreuen, und verheifst den Jüngern, dafs sie die Früchte dieser seiner Bemühungen einst zu geniefsen haben werden. Wer denkt hier nicht an die schon erwähnte Ausbreitung des Christenthums in Samarien durch Philippus und einige Apostel, wie sie A.G. 8. uns berichtet ist [18])? Dafs Jesus diesen Fortgang seiner Sache in Samarien nach seiner Kenntnifs der Bewohner schon damals habe vorhersehen können, läfst sich zwar auch bei einer natürlichen Ansicht von der Person Jesu nicht gerade in Abrede stellen; doch da dieser Zug zu einem in historischer Beziehung mehr als unwahrscheinlichen Ganzen gehört: so wird er gleichfalls verdächtig, zumal sich leicht erklären läfst, wie er auch ohne factischen Grund entstehen konnte. Nach der gewöhnlichen Tradition der ersten Gemeinde, wie sie in den drei ersten Evangelien niedergelegt ist, hatte Jesus nur in Galiläa, Peräa und Judäa persönlich gewirkt, nicht ebenso in Samarien, welches jedoch nach der A.G. auch frühzeitig das Evangelium annahm. Wie natürlich nun, dafs die Tendenz entstand, die Thätigkeit Jesu durch die Annahme zu vervollständigen, dafs er auch in Samarien, und somit in allen Theilen Palästina's, den himmlischen Samen aus-

17) Lücke, 1, S. 542.

18) Lücke, S. 540 Anm. Bretschneider, S. 52.

gestreut habe, den Ruhm der Apostel und andern Lehrer aber in Hinsicht jener Provinz auf den des blofsen Erntens zu beschränken, und diefs Jesum bei Gelegenheit auch aussprechen zu lassen.

Nachdem die Prüfung der einzelnen Züge der johanneischen Erzählung das Resultat geliefert hat, dafs wir hier schwerlich eine wirkliche Geschichte vor uns haben: mufs es erlaubt sein, auch den Totaleindruck des Ganzen zu Gunsten dieses Resultates geltend zu machen. Seit Herakleon und Origenes [19]) haben sich die älteren Erklärer selten enthalten, die Geschichte mit der Samariterin allegorisch zu deuten; wovon der Grund wohl mit darin liegt, dafs die ganze Scene eine sagenhafte, poëtische Farbe hat. Das Local am Brunnen ist das idyllische Local der althebräischen Sage, auf welchem sie verhängnifsvolle Begegnungen vor sich gehen läfst; dafs der Brunnen die Jakobsquelle und das Grundstück dasjenige ist, welches nach der (aus 1 Mos. 33, 19. 48, 22. Jos. 24, 32. gebildeten) Sage Jakob dem Joseph geschenkt hatte, giebt dem idyllischen Boden noch die bestimmtere Weihe des Nationalen und Patriarchalischen, damit er um so eher würdig sei, vom Messias betreten zu werden. An dem Brunnen trifft Jesus mit einem Weibe zusammen, welches herauskommt, um Wasser zu schöpfen: ganz dieselbe Scene, wie 1 Mos. 24, 15., wo dem am Brunnen wartenden Elieser Rebekka mit dem Kruge begegnet; wie 1 Mos. 29, 9., wo Jakob die künftige Stammmutter Israëls, Rahel; oder wie 2 Mos. 2, 16., wo Moses ebenso seine künftige Gattin am Brunnen findet. Jesus begehrt von dem Weibe zu trinken: wie Elieser von Rebekka; nachdem er sich ihr als Messias zu erkennen gegeben, läuft sie in die Stadt zurück, und holt ihre Mitbürger

19) Comm. in Joan. Tom. 13, am Anfang des zweiten Bandes der Ausg. von Lommatzsch.

wie Rebekka, nachdem Elieser sich als Abrahams Verwalter kund gegeben, und Rahel, nachdem sie Jakob als Verwandter begrüfst hatte, eilend hineinliefen, und die Ihrigen holten, um den werthen Gast zu bewillkommen. Freilich nicht eine tadellose, wie die beiden nachmaligen Stammmütter des heiligen Volks oder die künftige Gattin seines Gesetzgebers, ist es, welche hier Jesu begegnet; kam ja dieses Weib heraus als Repräsentantin eines unreinen Volkes, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte, und jetzt in falschem Gottesdienste lebte, daher es von ihr nicht wie von Rebekka heifsen konnte: *παρθένος ἦν, ἀνὴρ ȣκ ἔγνω αὐτὴν* (LXX.), sondern Jesus mufste ihr sagen: *πέντε ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις, ȣκ ἔςι σȣ ἀνὴρ*, und auch der gute Wille des Weibes, verbunden mit schwacher Kraft und Einsicht, bezeichnet ganz den damaligen Zustand des Volks von Samaria. So ist das Zusammentreffen Jesu mit dem samarischen Weibe nur die poëtische Darstellung seiner gleich darauf erzählten Wirksamkeit unter den Samaritanern, wie diese selbst nur das sagenhafte Vorspiel jener nach Jesu Tode erfolgten Ausbreitung des Christenthums in Samarien ist.

Da sich somit die johanneische Erzählung als unhistorisch ausgewiesen hat: so wissen wir von einem Verhältnisse, welches Jesus als Messias mit den Samaritanern angeknüpft hätte, geschichtlich nichts, und es bleibt uns nur noch seine denselben günstige Beobachtung, Luc. 17, 16. neben der ungünstigen, Luc. 9, 53., und neben dem Verbote Matth. 10, 5. die lobende Parabel Luc. 10, 30 ff., sammt der Anweisung, in Samarien das Evangelium zu verkündigen A.G. 1, 8. Da nun diese ausdrückliche Anweisung als eine erst nach der Auferstehung Jesu geschehene bis zur Untersuchung dieses Factums uns problematisch bleiben mufs: so fragt sich, ob auch ohne sie und unerachtet jenes Verbots das unbedenkliche Verfahren der Apostel, A.G. 8., sich erklären läfst; oder ob,

sei es von Seiten der Apostelgeschichte ein Uebergehen stattgehabter Bedenklichkeiten, oder lieber von Seiten des Matthäus eine zu particularistische Zeichnung Jesu, oder endlich von Seiten Jesu eine spätere Erweiterung der Ansicht, vorausgesetzt werden soll? was hier nicht weiter zu untersuchen ist.

Fünftes Kapitel.

Die Jünger Jesu.

§. 69.

Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten.

Nach der übereinstimmenden Erzählung der zwei ersten Evangelien (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20.) hat Jesus, am galiläischen See wandelnd, zuerst die beiden Brüder, Petrus und Andreas, unmittelbar darauf den Jakobus und Johannes, von den Fischernetzen weg zu seiner Nachfolge berufen. Auch das vierte Evangelium erzählt gleich zu Anfang (1, 35—52.), wie sich die ersten Schüler an Jesum anschloſsen, unter welchen auch hier Petrus und Andreas, und wahrscheinlich auch Johannes, sich befinden, indem der ungenannte Begleiter des Andreas gewöhnlich auf jenen gedeutet wird. Jakobus fehlt in dieser Erzählung; statt seiner wird noch die Berufung des Philippus und Nathanaël berichtet. Doch auch von den identischen Personen sind alle näheren Umstände ihres Zusammentreffens mit Jesu verschieden erzählt. Während nach den beiden Synoptikern der Schauplatz desselben das Ufer des galiläischen Sees ist, kommen im vierten Evangelium Andreas, Petrus und der Ungenannte in Peräa in der Nähe des Jordan, Philippus und Nathanaël auf dem Weg von da nach Galiläa zu Jesu. Während ferner dort je ein Brüderpaar zusammen berufen wird, treffen hier zuerst Andreas und der Ungenannte,

dann Petrus, hierauf Philippus und Nathanaël mit Jesu zusammen. Hauptsächlich aber, während bei Matthäus und Markus die Brüderpaare von ihrem Fischergeschäft hinweg unmittelbar von Jesu berufen werden, giebt Johannes als Situation der Berufenen nur überhaupt ein ἔρχεσθαι und εὑρίσκεσθαι an, und läfst von Jesu unmittelbar nur den Philippus berufen werden, den Andreas und den Ungenannten weist der Täufer, den Petrus bringt Andreas, den Nathanaël Philippus zu ihm hin.

Scheinen so die beiden Erzählungen verschiedene Ereignisse zu betreffen, und fragt es sich, welche das frühere und welche das spätere? so scheint Johannes die Geschichte noch etwas früher einzureihen, weil er sie schon vor Jesu Rückkehr von seiner Taufe nach Galiläa erfolgen läfst, die Synoptiker erst nach derselben, zumal wenn, nach einer gewöhnlichen Berechnung, die Rückreise, von welcher die Synoptiker ausgehen, nicht die von der Taufe, sondern von dem ersten Paschafest sein soll. Auch in der inneren Beschaffenheit des Vorgangs scheint das vom vierten Evangelium Erzählte nicht das Spätere sein zu können. Denn waren nach den Synoptikern Andreas und Johannes bereits Jesu nachgefolgt, so konnten sie nicht wieder, wie im vierten Evangelium, zum Gefolge des Täufers sich gesellen, noch brauchte dieser erst sie auf Jesum hinzuweisen; ebenso wenn Petrus schon unmittelbar von Jesu zum Menschenfischer berufen war, brauchte ihn nicht erst sein Bruder Andreas zu ihm zu führen. Dagegen stimmen die Ausleger darin überein, dafs sowohl die synoptische Erzählung sich eigne, die johanneische vor sich, als diese, jene nach sich zu haben. Das vierte Evangelium, sagt man [1]), erzähle nur das erste

1) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 100. Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 388. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 197. Hase, Leben Jesu, § 56. 61.

Bekanntwerden Jesu mit jenen Männern, auf welches hin sie noch nicht sogleich seine beständigen Begleiter geworden seien; erst bei der von den Synoptikern aufbehaltenen Gelegenheit habe sie Jesus zum beständigen Geleite, zur eigentlichen Jüngerschaft berufen.

Allein wenn man in der synoptischen Relation die Aufforderung Jesu: *δεῦτε ὀπίσω μȣ* und die Bezeichnung des Erfolgs durch *ἠκολȣ́θησαν αὐτῷ* von beständiger Begleitung versteht: so fällt es auf, wie man in der johanneischen Erzählung das gleiche *ἀκολȣ́θει μοι* in andrer Bedeutung nehmen kann, und man mufs die Consequenz von Paulus loben, wenn er nicht nur in der letzteren, sondern auch in der ersteren Erzählung eine Aufforderung zu einer blofs vorübergehenden Begleitung auf dem nächsten Gange findet [2]). Allein diese Deutung der synoptischen Erzählung ist unmöglich. Wie hätte doch Petrus später im Namen seiner Mitjünger Jesum so nachdrücklich erinnern können: *ἰδȣ̀ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολȣθήσαμέν σοι*, und dazu fragen: *τί ἄρα ἔςαι ἡμῖν*; und wie hätte Jesus den *ἀκολȣθήσαντες αὐτῷ* und jedem, der um seinetwillen *ἀφῆκεν οἰκίας κ. τ. λ.* hundertfältigen Ersatz verheifsen können (Matth. 19, 27. ff.), wenn dieses Verlassen und Nachfolgen, und also auch das ganz ebenso bezeichnete in unserer Erzählung, nur ein so vorübergehendes und unterbrochenes gewesen wäre? Wird schon hieraus wahrscheinlich, dafs auch das *ἀκολȣ́θει μοι* bei Johannes die Anknüpfung eines bleibenden Verhältnisses bezeichnen werde: so sind überdiefs in dem Zusammenhange der johanneischen Erzählung die deutlichsten Spuren hievon zu finden. Ganz nämlich, wie bei den Synoptikern vor dieser Berufungsscene Jesus allein erscheint, nachher aber bei jeder schicklichen Gelegenheit die Begleitung seiner *μαθηταὶ* erwähnt wird: so tritt auch im

2) Leben Jesu, 1, a, 212.

vierten Evangelium der vorher unbegleitete Jesus von jenem Vorfall an in Gesellschaft von Jüngern auf (2, 2. 12, 17. 3, 22. 4, 8. 27. u. s.), und die Annahme, dafs diese in Peräa gewonnenen Jünger nach Jesu Rückkehr nach Galiläa sich wieder zerstreut haben [3]), ist den Evangelien nur vom harmonistischen Bestreben aufgedrungen. Indefs, auch diefs vorausgesetzt, konnten sie ihm doch in der kurzen Zeit, welche jene Entfernung immer nur gedauert haben kann, unmöglich so entfremdet werden, dafs er so, wie in der synoptischen Berufungsgeschichte der Fall ist, die Bekanntschaft mit ihnen ganz wieder wie von vorne anzufangen sich veranlafst finden konnte. Namentlich wenn er den Simon schon bei jener angeblich ersten Zusammenkunft durch den Beinamen Κηφᾶς auf das individuellste ausgezeichnet hatte, konnte er nicht wohl den Antiklimax machen, ihm bei einer späteren Gelegenheit mit der Berufung zum ἁλιεὺς ἀνθρώπων entgegenzukommen, was eine ihm mit allen übrigen Jüngern gemeinsame Bestimmung ausdrückte.

Als einen besondern Vortheil dieser Stellung der beiden Erzählungen heben die rationalistischen Erklärer diefs hervor, dafs so allein begreiflich werde, worüber man sonst im höchsten Grade staunen müfste, wie sowohl Jesus nur so im Vorbeigehen auf den ersten Blick vier Fischer zu Jüngern habe wählen, und darunter gleich die zwei ausgezeichnetsten Apostel treffen können, als auch wie die vier geschäftigen Männer auf den räthselhaften Ruf eines ihnen nicht näher bekannten Mannes hin sogleich ihr Gewerbe verlassen, und sich zu seiner Begleitung haben hergeben mögen; bei Vergleichung des vierten Evangeliums sehe man nämlich, dafs Jesus diese Männer längst vorher kennen gelernt, und sich gleicherweise ih-

3) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 213. Sieffert, über den Ursprung u. s. f. S. 72.

nen in seiner Vortrefflichkeit gezeigt hatte: woraus sich nun sowohl das Glückliche seiner Wahl, als auch ihre Bereitwilligkeit ihm zu folgen, erkläre. Allein gerade dieser scheinbare Vortheil ist es, der über die bezeichnete Stellung der beiden Erzählungen vollends den Stab bricht. Denn entschiedener kann nichts gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten sein, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu und den berufenen Brüderpaaren bestandenen Verhältnisses. Legt nämlich die Erzählung bei beiden darauf so grofses Gewicht, dafs sie *εὐθέως* ihre Netze verlassen, und sich zur Nachfolge Jesu entschlossen haben: so mufs diefs im Sinne der Referenten etwas Ausserordentliches gewesen sein; was es nicht war, wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren. Und ebenso in Bezug auf Jesum liegt die Pointe der Erzählung darin, dafs er mit prophetischem Geiste gleich auf den ersten Blick die rechten herausgefunden, dafs er nach Joh. 2, 25. *ȣ̓ χρείαν εἶχεν, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τȣ͂ ἀνθρώπȣ*, weil er *αὐτὸς ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*, wodurch er einer Forderung genügte, welche die Juden an den Messias stellten.

Macht so jede der zwei verschiedenen Erzählungen darauf Anspruch, das erste Bekanntwerden Jesu mit seinen vornehmsten Jüngern zu beschreiben: so kann nur Eine richtig, die andere mufs irrig sein[4]), und es ist nun nach innern Gründen zu untersuchen, welche? Hier mufs man in Bezug auf die Darstellung der Synoptiker Paulus Recht geben, dafs man sich nicht genug wundern könnte, wenn gleich das erste Zusammentreffen Jesu mit jenen Männern sich so gemacht hätte, wie sie erzählen. Ein Durchschauen des Menschen auf den ersten Blick, wie es Jesus hier erprobt hätte, gienge weit über Alles

4) s. Fritzsche, in Matth. p. 189.

hinaus, was der glücklichsten und geübtesten Menschenkenntnifs natürlicherweise möglich ist. Das Innere des Menschen ist nur aus einer Reihe von Reden und Handlungen sicher zu erkennen: eine Gabe, ohne diese Vermittlung in das Gemüth der Andern einzudringen, streift schon an das Visionäre, und damit in ein Gebiet hinein, für welches der von den Rabbinen für diese Gabe des Messias gebrauchte Ausdruck: *odorando judicare* [5]), keineswegs zu monströs ist. Kaum minder unwahrscheinlich ist von Seiten der Jünger die ungesäumte Nachfolge, sofern Jesus damals in Galiläa noch nicht den Ruhm wie später hatte, und man müfste aus dieser Bereitwilligkeit fast auf eine unmittelbar in die Gemüther eindringende, von Vorbereitung und Gründen unabhängige Kraft der Stimme und des Willens Jesu schliefsen [6]); was zu dem oben bezeichneten visionären noch ein magischer Zug wäre, um das Unglaubliche der Erzählung zu vollenden.

Sind auf diese Weise die negativen Gründe gegen den historischen Charakter der Erzählung stark genug, so mufs man sich für eine mythische Auffassung derselben entscheiden, sobald sich noch positiv zeigen läfst, wie sie auch ohne historische Grundlage auf traditionelle Weise sich bilden konnte. Hiezu lag nun aber hinreichender Anlafs nicht allein in der schon angeführten jüdischen Vorstellung vom Messias als Herzenskündiger, sondern auch ein ganz specielles Vorbild dieser Apostelberufung war in der Erzählung (1. Kön. 19, 19—21.) von der Art und Weise gegeben, wie der Prophet Elia den Elisa zu seiner Nachfolge bestimmt haben sollte. Wie hier Jesus die Brüderpaare von den Netzen und dem Fischfang: so ruft dort der Prophet seinen künftigen Schüler von den Rindern und dem Pfluge weg; beidemale von

5) Schöttgen, horae, 2, p. 372.
6) Paulus, a. a. O.

einer einfachen materiellen Arbeit zum höchsten geistigen Berufe, ein Contrast, welchen, wie aus der römischen Geschichte bekannt, die Sage besonders gerne entweder aufbewahrt oder macht. Ferner, wie die Fischer auf den Ruf Jesu ihre Netze verlassen und ihm nachfolgen: so Elisa, als Elia seinen Mantel auf ihn warf, *κατέλιπε τὰς βόας, καὶ κατέδραμεν ὀπίσω Ἠλιὺ* (V. 20. LXX.). Nun folgt eine scheinbare Differenz, die aber eigentlich das frappanteste Zusammentreffen ist. Der berufene Prophetenschüler bat, ehe er sich ganz an Elia anschlöſse, sich noch von Vater und Mutter verabschieden zu dürfen, und der Prophet nimmt keinen Anstand, ihm dieſs zu gestatten, wenn nur Elisa sofort wieder zu ihm zurückkehren würde. Aehnliche Bitten werden auch Jesu (Luc. 9, 59. ff. Matth. 8, 21. f.) von Einigen gestellt, die er zur Nachfolge berufen, oder die sich freiwillig dazu erboten hatten; aber Jesus gewährt diese Gesuche nicht, sondern weist den Einen, welcher zuvor seinen Vater zu begraben wünschte, zu augenblicklichem Antritt seiner Jüngerschaft an, den Andern aber, der sich ausgebeten hatte, sich erst noch von seiner Familie verabschieden zu dürfen, weist er zurück; wogegen von den beiden Fischerpaaren hier gesagt wird, daſs sie, ohne um Frist zu bitten, Alles, die Zebedaiden selbst ihren Vater, im Stiche gelassen haben. Könnte es sich klarer, als durch diesen Zug, verrathen, wie die ganze Erzählung bei Matthäus und Markus nur eine überbietende Nachbildung der A. T.lichen ist, um, wie Paulus richtig sieht [7]), zu zeigen, das Jesus als Messias noch entschlossenere und mit gröſserer Aufopferung verbundene Nachfolge gefordert habe, als Elias der Prophet verlangte und verlangen durfte? Die historische Grundlage der Erzählung mag sein, daſs mehrere der vorzüglichsten Jünger Jesu, wie namentlich Petrus,

7) Exeg. Handbuch, 1, b, S. 464.

als Anwohner des galiläischen Sees, Fischer gewesen waren, wefswegen Jesus sie in ihrer späteren apostolischen Wirksamkeit bisweilen als *ἁλιεῖς ἀνθρώπων* bezeichnet haben mag. Ihr Verhältnifs zu Jesu aber machte sich ohne Zweifel so allmählig, wie sonst menschliche Verhältnisse pflegen: nur dafs uns von diesem natürlichen Gang der Sache keine Kunde aufbehalten ist.

Wäre somit durch Wegräumung des synoptischen Berichtes für den johanneischen Raum gemacht: so kann doch, ob er diesen als historischer einnehmen darf, erst aus einer Prüfung seiner innern Beschaffenheit sich ergeben. Hier erregt es gleich kein gutes Präjudiz, dafs Johannes der Täufer es ist, welcher Jesu die zwei ersten Schüler zugewiesen haben soll; denn, ist in der früher gegebenen Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesu und dem Täufer nur irgend etwas Wahres: so konnten zwar wohl Johannesjünger aus eignem Antrieb sich an Jesus, ihren früheren Mitschüler, anschliefsen, aber dem Täufer fiel nichts weniger ein, als Jemanden von sich weg an Jesum zu verweisen, und es scheint dieser Zug sein Dasein nur dem apologetischen Interesse des vierten Evangeliums zu verdanken, durch das Zeugnifs des Täufers die Sache Jesu zu stützen. Darüber ferner, dafs Andreas, nachdem er einen Abend mit Jesu zusammengewesen, ihn seinem Bruder sogleich mit den Worten: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*, angekündigt haben soll (1, 42.), und auf ähnliche Weise Philippus gleich nach seiner Berufung sich gegen Nathanaël über ihn ausspricht (V. 46.), weifs ich mich nicht stark genug auszudrücken, wie unmöglich es ist. Aus der, nach dem oben Angeführten, glaubwürdigen Darstellung der Synoptiker wissen wir besser, dafs es einige Zeit brauchte, bis die Jünger Jesum als den Messias anerkannten, und diefs durch ihren Sprecher Petrus laut werden liefsen, dessen späte Einsicht Jesus mit Unrecht als Offenbarungen gepriesen haben

würde, wenn sie ihm gleich Anfangs durch seinen Bruder Andreas entgegengebracht worden wäre. Ebenso anstöfsig ist die Art, wie sofort Jesus den Simon empfangen haben soll. Schon das, dafs er, nachdem er ihn in das Auge gefafst, ihm sagt: *σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ*, klingt nach Bengel's richtiger Beobachtung [8]) so, als sollte hier Jesu eine übernatürliche Kenntnifs des Namens und der Abkunft eines ihm sonst unbekannten Mannes zugeschrieben werden, in demselben Sinne, wie er von den Männern der Samariterin, und in unserer Stelle von dem Aufenthalte des Nathanaël unter dem Feigenbaume weifs. Jedenfalls aber, wenn er ihm nun den bedeutsamen Beinamen *Κηφᾶς* oder *Πέτρος* zulegt, so ist diefs, sofern man dieses Dictum nicht mit Paulus durch Beziehung auf die Körpergestalt des Mannes bis zum Scurrilen herunterziehen will [9]), so gemeint, dafs Jesus auf den ersten Anblick mit dem Auge des *καρδιογνώστης* sein Inneres durchschaut, und nicht blofs seine allgemeine Befähigung zum Apostolat, sondern auch die individuellen Eigenschaften erkannt habe, welche den Mann mit einem Felsen vergleichbar machten. Diesen Beinamen, sammt einer Erklärung seiner Bedeutung, läfst Matthäus dem Simon erst nach längerem Umgang mit Jesu und nachdem er schon manche Proben seines eigenthümlichen Wesens abgelegt, gegeben werden (16, 18.): weit natürlicher offenbar (obgleich gar wohl die christliche Sage von einem Namen, welchen Simon vielleicht von jeher geführt hatte, weil er bedeutsam schien, Jesum als den Urheber dargestellt haben könnte), als der vierte Evangelist, wenn er Jesum gleich auf den ersten Blick die eigenthümliche Bedeutung weghaben läfst, welche Simon für seine Sache dereinst gewinnen sollte; ein *odorando judicare*, welches über das

8) Gnomon, z. d. St.

9) Leben Jesu, 1, a, S. 168.

+ Herzenskündiger

von den Synoptikern behauptete in dem Grade hinausgeht, in welchem das σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς eine genauere Kenntnifs des Mannes voraussetzt, als das ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Auch nach einer längeren Unterredung mit Petrus, wie Lücke eine voraussetzt [10]), konnte sich Jesus keinen so bestimmten Ausspruch über seinen Charakter erlauben, ohne entweder Herzenskündiger zu sein, oder eines vorschnellen Urtheils beschuldigt werden zu müssen.

Vollends aber die Verhandlung mit Nathanaël ist ein Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Wie Philippus ihm von einem Messias aus Nazaret sagt, macht er die berühmte Frage: ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι (V. 47.); Dafs nun schon, als Jesus auftrat, Nazaret in besonderer Verachtung gestanden, läfst sich, wie auch Lücke bemerkt [11]), durch kein einziges historisches Datum belegen, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, dafs erst von den Gegnern des Christenthums dieser Vaterstadt des von ihnen verworfenen Messias ein Schandfleck angehängt worden ist. Zu Jesu Zeit stand Nazaret nur in der Eigenschaft einer galiläischen Stadt überhaupt bei den Judäern in Verachtung; aber in diesem Sinne konnte Nathanaël nicht auf dasselbe herabsehen, da er selbst ein Galiläer war (21, 2.). Leicht könnte also hier eine spottende Frage, welche zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Christen oft von ihren Gegnern hören mufsten, schon einem Zeitgenossen Jesu in den Mund gelegt sein, um durch die Art, wie diesem sein Zweifel benommen wird, auch Andern ein ἔρχου καὶ ἴδε zuzurufen. — Wie nun Nathanaël auf Jesum zukommt, soll dieser über ihn das Urtheil gefällt haben: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (V. 48.). Paulus meint, von Nathanaël aus Kana, wohin er eben zur Hochzeit von Verwandten gieng, könne

10) S. 385.
11) S. 389 f.

Jesus wohl schon vorher gewufst haben[12]). Allein, war Nathanaëls Charakter Jesu auf natürlichem Wege bekannt geworden, so mufste er auf dessen Frage: πόθεν με γινώσκεις; entweder ihn an die Gelegenheit erinnern, bei welcher sie schon früher Bekanntschaft gemacht, oder sich auf Andre berufen, die ihm von Nathanaël schon Gutes gesagt hatten; wenn er statt dessen von einem Wissen um den Aufenthalt Nathanaëls unter einem Feigenbaum spricht, welches den Schein des Wunderbaren hat: so wäre ein solches Benehmen, wenn irgend eines, Charlatanerie gewesen. Da aber der Referent Jesu so etwas nicht zuschreiben will: so geht seine Intention unverkennbar dahin, Jesu ein übernatürliches Wissen um den Charakter Nathanaëls zuzuschreiben. Ebensowenig ist das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε durch den Paulus'schen Ausspruch: wie oft sieht und beobachtet man einen, der es selbst nicht bemerkt! erklärt. Zwar denken auch Lücke und Tholuck hier an ein natürliches Beobachten, nur dafs sie Jesum den Nathanaël in einer Situation beobachten lassen, welche, wie etwa Gebet und Studium des Gesetzes, ihm einen Schlufs auf den Charakter des Mannes möglich gemacht habe. Allein, wollte Jesus sagen: wie sollte ich von deiner Redlichkeit nicht überzeugt sein, da ich ja dein eifriges Bibelstudium und brünstiges Gebet unter der συκῇ beobachtet habe? so müfste doch wohl ein προςευχόμενον oder ἀναγινώσκοντα dabeistehen; ohne diesen Beisatz kann als Sinn des Ausspruchs nur dieser erscheinen: mein Vermögen, in dein Inneres zu blicken, kannst du daraus erkennen, dafs ich dich in einer Lage, in welcher du auf natürliche Weise keinen Beobachter hattest, gesehen habe; wobei es also auf eine bestimmte Situation des Gesehenen nicht ankommt, sondern einzig auf das Sehen Jesu, welches, sofern aller Nachdruck auf demsel-

12) a. a. O.

ben liegt, kein natürliches gewesen sein kann. Ein solches Fernsehen bei Jesu anzunehmen ist freilich sehr abenteuerlich, aber desto angemessener dem damaligen Begriffe von einem Propheten und dem Messias. Ein ganz ähnliches Fernsehen und Fernhören wird schon im A. T. dem Elisa zugeschrieben. Als (nach 2. Kön. 6, 8. ff.) der König von Syrien gegen Israël Krieg führte, zeigte Elisa jedesmal dem israëlitischen König an, wo die Feinde sich gelagert hatten, und als der König von Syrien Verrath durch Ueberläufer vermuthete, wurde er belehrt, dafs der israëlitische Prophet Alles wisse, was der König in seinem innersten Gemach rede. Wie konnte man hinter diesem Seherblick des Propheten den Messias zurückbleiben lassen? Insbesondere aber unserem Evangelisten diente dieser Zug, einen Klimax hervorzubringen, und Jesum von dem Durchschauen eines unmittelbar Gegenwärtigen (V. 43.) zum Durchblicken eines nur erst sich Nähernden (V. 48.), und nun vollends zum Wahrnehmen eines Entfernten aufsteigen zu lassen. Dafs Jesus hier noch einen Schritt weiter in der Steigerung geht, und sagt, diese Probe seiner messianischen Fernsicht sei noch eine Kleinigkeit gegen das, was Nathanaël noch zu sehen bekommen werde, dafs über ihm, als dem Messias, aus geöffnetem Himmel göttliche Kräfte gleichsam auf- und niedersteigen werden (V. 51. f.), beweist keineswegs, wie Paulus meint, dafs in jener ersteren Probe nichts Wunderbares gewesen, da es auch im Wunder eine Steigerung giebt.

Sind wir so in dieser johanneischen Erzählung bei jedem Schritte auf Schwierigkeiten, und zum Theil auf gröfsere als in der synoptischen, gestofsen: so erfahren wir über die Art, wie die ersten Jünger zu Jesu kamen, durch die eine so wenig als durch die andere. Die Abweichung der johanneischen von der synoptischen möchte

ich nicht mit dem Verfasser der Probabilien [13]) daraus herleiten, dafs der vierte Evangelist die Erwähnung des dem Spotte ausgesetzten Fischerhandwerks der vornehmsten Apostel habe umgehen wollen, da er ja im 21. Kap., welches auch Bretschneider dem Verfasser des übrigen Evangeliums zuschreibt, desselben unbedenklich Erwähnung thut; sondern, dafs sie gerade vom Fischen weg berufen worden seien, scheint in der Region, wo das vierte Evangelium entstand, nicht verlautet, und so daselbst die Scene sich theils vielleicht nach der an sich nicht unwahrscheinlichen historischen Nachricht, dafs einige Jünger Jesu früher in der Schule des Täufers gewesen seien, theils aus dem Interesse für den Täufer und für das übernatürliche Wissen Jesu gebildet zu haben.

§. 70.

Der Fischzug des Petrus.

Anders wird die Berufung des Petrus und seiner Genossen zu Menschenfischern von Lukas (5, 1—11.) erzählt. Abgesehen von den Kleinigkeiten, auf welche z. B. Storr Gewicht legt, um diese Erzählung von der der beiden ersten Evangelisten zu trennen [1]), liegt ein wesentlicher Unterschied darin, dafs bei Lukas das Anschliefsen der Fischer an Jesus nicht auf eine blofse Einladung hin, sondern in Folge eines reichen Fischzugs geschieht, zu welchem Jesus dem Petrus verholfen hatte. Giebt sich so die Relation des Lukas für die Erzählung einer andern Begebenheit, als welche seine Vormänner berichten, so ist nun zunächst ihre Glaubwürdigkeit für sich zu untersuchen, und dann ihr Verhältnifs zu der des Matthäus und Markus zu bestimmen.

Jesus, am galiläischen See vom Volke gedrängt, be-

13) S. 141.

1) Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh. S. 350.

steigt ein Schiff, um in einiger Entfernung vom Ufer ungehinderter zum Volke sprechen zu können; nach Beendigung der Reden fordert er den Simon, den Eigenthümer des Kahnes, auf, tiefer in den See hineinzufahren, und da die Netze zum Fang auszuwerfen. Simon, obwohl wenig ermuthigt durch den schlechten Erfolg der Fischerarbeit in der vergangnen Nacht, erklärte sich doch bereit, und der Erfolg war ein so ausserordentlich reicher Fang, dafs Petrus und seine Genossen, Jakobus und Johannes (Andreas wird hier nicht erwähnt), in das äusserste Erstaunen, der Erstere selbst in eine Art von Furcht vor Jesu als einem höheren Wesen gerieth, und auf die Anrede Jesu an Petrus: *μὴ φοβȣ̃· ἀπὸ τȣ̃ νῦν ἀνθρώπȣς ἔσῃ ζωγρῶν*, alle drei Alles verliefsen und ihm nachfolgten.

Dafs, was hier erzählt wird, auf natürliche Weise möglich gewesen, suchen die rationalistischen Ausleger angelegentlich darzuthun. Nach ihnen war der auffallende Erfolg theils Werk einer richtigen Beobachtung Jesu, theils glücklicher Zufall. Tiefer in den See hineinfahren wollte Jesus nach Paulus [2]) zuerst nur, um das Volk zu entlassen, und erst als er im Hinfahren einen fischreichen Platz zu bemerken glaubte, forderte er den Petrus auf, hier das Netz auszuwerfen. Ein doppelter Widerspruch gegen die evangelische Erzählung. Wenn doch Jesus in unmittelbarer Verbindung sagt: *ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα κ. τ. λ.* so hatte er offenbar schon bei der Abfahrt die Absicht, einen Fischzug zu veranlassen, und sprach er diese schon am Ufer aus, so konnte seine Hoffnung auf einen glücklichen Fang nicht Resultat der Beobachtung einer fischreichen Stelle auf der Höhe des Sees sein, die sie noch gar nicht erreicht hatten. Man müfste also mit dem Verfasser der

2) Exeg. Handb. 1, b, S. 449.

natürlichen Geschichte sagen, Jesus habe überhaupt vermuthet, dafs unter den gegebenen Umständen (vielleicht bei herannahendem Sturme) der Fang auf der Mitte des Sees jetzt besser als in der Nacht gelingen werde [3]). Allein, vom natürlichen Gesichtspunkt ausgegangen, wie sollte Jesus diefs besser zu beurtheilen gewufst haben, als die Männer, welche ihr halbes Leben als Fischer auf dem See zugebracht hatten? Gewifs, bemerkten die Fischer nichts, was ihnen zu einem guten Fange Hoffnung machen konnte: so kann auch Jesus etwas der Art natürlicherweise nicht bemerkt haben, und das Zusammentreffen des Erfolgs mit seinem Worte mufs, den natürlichen Standpunkt festgehalten, rein auf Rechnung des Zufalls geschrieben werden. Doch welche unbesonnene Vermessenheit, so auf Gerathewohl etwas zu versprechen, was nach dem Vorgange der verflossenen Nacht eher fehlschlagen als gelingen konnte! Aber, sagt man, Jesus fordert ja den Petrus auch nur auf, noch einen Versuch zu machen, ohne ihm etwas Bestimmtes zu versprechen [4]). Allein in seiner bestimmten Aufforderung, welche sich auch durch die Bemerkung des Petrus, wie ungünstig die Umstände dem Fange seien, nicht irren läfst, liegt doch zugleich ein Versprechen, und schwerlich hat das *χαλάσατε κ. τ. λ.* in unsrer Stelle einen andern Sinn, als bei der ähnlichen Scene Joh. 21. das *βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τȣ̃ πλοίȣ τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε* (V. 6.). Wenn ferner Petrus selbst seine Bedenklichkeit in den Worten zurücknimmt: *ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σȣ χαλάσω τὸ δίκτυον*, so mag zwar *ῥῆμα* nicht geradezu durch Zusage, sondern durch Befehl zu übersetzen sein, in jedem Falle aber liegt die Hoffnung darin, dafs, was Jesus gebiete, nicht erfolglos sein werde. Diese Hoffnung, wenn sie Jesus

3) 2, S. 159.
4) Paulus, a. a. O.

nicht hatte erregen wollen, mufste er alsbald wieder niederschlagen, um sich nicht der Beschämung durch einen etwaigen ungünstigen Erfolg auszusetzen, und in keinem Falle durfte er nach gelungenem Fange den Fufsfall des Petrus annehmen, wenn er ihn nicht besser, als durch einen auf gut Glück gegebenen Rath verdient hatte.

Es bleibt also der ganzen Tendenz der Erzählung zufolge nichts übrig, als hier ein Wunder anzuerkennen; was nun entweder mehr als Wunder der Wirksamkeit oder des Wissens gefafst werden kann. Zunächst ergäbe sich die erste Auffassungsweise, dafs Jesus durch seine Wundermacht die Fische im See dahin zusammengetrieben hätte, wo er den Petrus das Netz auswerfen hiefs. Nun dafs Jesus auf Menschen, an deren Geist seine Geisteskraft einen Anknüpfungspunkt hatte, unmittelbar durch seinen Willen einzuwirken vermochte, diefs könnte man sich vielleicht noch denken, ohne von den Gesetzen psychologischer Wirksamkeit allzuweit abzukommen; aber wie er auf vernunftlose Wesen, und zwar nicht auf einzelne und ihm unmittelbar gegenwärtige, sondern auf Schaaren von Fischen in der Tiefe eines Sees auf diese Weise habe wirken können, das läfst sich nicht vorstellig machen, ohne in das Zauberhafte hineinzugerathen. Die Olshausen'sche Vergleichung wenigstens, Jesus habe hier dasselbe gethan, was die göttliche Allmacht alljährlich mit den wandernden Fischen und Zugvögeln thue [5]), hinkt nicht blofs, sondern weicht ganz auseinander; denn der Unterschied, dafs das Letztere eine göttliche Thätigkeit ist, welche mit der ganzen übrigen Naturwirksamkeit Gottes, mit dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. in engster Verbindung steht, das Erstere aber, auch Jesum als wirklichen Gott vorausgesetzt, eine aus allem Naturzusammenhang herausgerissene vereinzelte That wäre, hebt

5) Bibl. Comm. 1, 283.

alle Vergleichbarkeit beider Erscheinungen auf. — Doch, auch die Möglichkeit eines solchen Wunders vorausgesetzt, wie denn auf supranaturalistischem Standpunkte nichts an sich unmöglich ist: läfst sich denn auch nur ein scheinbarer Zweck denken, welcher Jesum bewegen konnte, von seiner Wunderkraft einen so abenteuerlichen Gebrauch zu machen? War es denn so viel werth, dafs Petrus durch den Vorfall eine abergläubische und gar nicht neutestamentliche Furcht vor Jesus bekam? und liefs sich nur auf diese der wahre Glaube pfropfen? oder glaubte Jesus nur durch solche Zeichen sich Jünger werben zu können? Wie wenig hätte er da auf die Macht des Geistes und der Wahrheit vertraut, wie viel zu gering den Petrus angeschlagen, der wenigstens später (Joh. 6, 68.) nicht durch die Mirakel, die er von Jesus sah, sondern durch die *ῥήματα ζωῆς αἰωνίȣ*, die er von ihm hörte, in seiner Gesellschaft festgehalten war.

Von diesen Schwierigkeiten gedrängt, kann man sich auf die andre Seite flüchten, und als das Gelindere annehmen, Jesus habe nur vermöge seines übermenschlichen Wissens die Kenntnifs gehabt, dafs an jenem Platze gerade eine Menge von Fischen sich befinde, und diefs dem Petrus mitgetheilt. Meint man diefs so, Jesus habe mit einer Allwissenheit, wie man sie bei Gott sich vorzustellen pflegt, jederzeit um alle Fische in allen Seen, Flüssen und Meeren gewufst: so ist es mit seinem menschlichen Bewufstsein aus; soll er aber nur etwa wenn er gerade über ein Wasser fuhr, von dem Treiben der Fische in demselben Kenntnifs bekommen haben: so ist auch diefs schon genug, um in seinem Gemüthe den Platz für wichtigere Gedanken zu versperren; endlich, soll er so etwas nicht immer und wesentlich gewufst haben, sondern es nur, so oft er wollte, haben wissen können: so begreift man nicht, wie in Jesu ein Antrieb entstehen konnte, dergleichen etwas zu erfahren; wie

derjenige, dessen Beruf auf die Tiefen der menschlichen Herzen sich bezog, mit den fischreichen Tiefen der Gewässer sich zu befassen versucht sein mochte.

Doch ehe wir über diese Erzählung des Lukas entscheiden, müssen wir sie zuvor noch im Verhältnifs zu der Berufungsgeschichte bei den zwei ersten Synoptikern betrachten, wobei die erste Frage das chronologische Verhältnifs beider Begebenheiten betrifft. Dafs nun der wunderbare Fischzug bei Lukas vorangegangen, die Berufung bei den beiden andern aber erst nachgefolgt sei, diese Voraussetzung ist dadurch abgeschnitten, dafs nach der starken Anhänglichkeit, welche durch jenes Wunder in den Jüngern angeregt war, keine neue Berufung nöthig sein konnte; oder, wenn die mit einem Wunder verknüpfte Einladung nicht hingereicht hatte, die Männer bei Jesu festzuhalten, konnte er von dem Antiklimax einer später erlassenen kahlen und wunderlosen Aufforderung sich noch weniger Erfolg versprechen. Bei der umgekehrten Stellung könnte sich ein passender Klimax der beiden Einladungen zu ergeben scheinen: doch wozu überhaupt eine zweite, da die erste schon gewirkt hatte? Denn anzunehmen, dafs die Brüder, welche ihm auf die erste hin nachgefolgt waren, ihn bis zur zweiten wieder verlassen gehabt, ist doch nur eine willkührliche Nothhülfe. Namentlich aber, wenn man auch das vierte Evangelium hinzunimmt, was wäre das für ein Verhältnifs, wenn Jesus diese Jünger zuerst so wie Johannes erzählt, in seine Gesellschaft gezogen haben soll; hierauf aber, nachdem sie sich aus einer unbekannten Ursache wieder von ihm getrennt, hätte er sie noch einmal, wie wenn nichts vorangegangen wäre, am galiläischen See berufen, und als auch diese Einladung noch keine bleibende Verbindung hervorbrachte, hätte er zum drittenmal mit Hülfe eines Wunders sie zu seiner Nachfolge aufgefordert? Ihrer ganzen Anlage nach ist vielmehr die Erzählung bei Lukas

so beschaffen, dafs auch sie ein früheres engeres Verhältnifs zwischen Jesu und seinen nachmaligen Jüngern ausschliefst. Denn wenn sie ganz unbestimmt damit anhebt, Jesus habe zwei Schiffe am Ufer gesehen, deren Inhaber aus denselben gestiegen waren, um ihre Netze zu waschen, und wenn erst hierauf als der Eigenthümer des einen dieser Fahrzeuge Simon namhaft gemacht wird: so klingt doch diefs, wie Schleiermacher bündig gezeigt hat [6]), völlig fremd, und nur wie auf ein jetzt anzuknüpfendes Verhältnifs vorbereitend, nicht ein schon bestandenes voraussetzend; so dafs auch die von Lukas vorher erzählte Heilung der Schwiegermutter des Petrus entweder, wie so manche Heilungen Jesu, noch ohne Anknüpfung eines engeren Verhältnisses vorübergegangen, oder von Lukas (Matthäus hat sie später) zu früh gestellt sein mufs.

Es geht uns also auch mit dieser Erzählung des Lukas in ihrem Verhältnifs zu der des Matthäus und Markus, wie es uns mit der johanneischen Erzählung im Verhältnifs zu der letztern gieng: dafs nämlich keine von beiden weder vor noch nach der andern sich will einreihen lassen, dafs sie somit einander ausschliefsen [7]). Fragt sich hiebei, wer die richtige Erzählung gebe? so hat schon Schleiermacher die des von ihm behandelten Evangelisten als die genauere vorgezogen, und neuestens hat Sieffert sehr emphatisch versichert, gewifs habe noch Niemand daran gezweifelt, dafs die Erzählung des Lukas ein viel treueres Bild des ganzen Vorfalls gebe, indem sie sich durch eine Fülle specieller, anschaulicher und innerlich wahrer Züge höchst vortheilhaft von der Erzäh-

6) Ueber den Lukas, S. 70.

7) Diefs, und den sagenhaften Charakter beider Erzählungen erkennt auch de Wette an, kurze Ausleg. des Ev. Matth. S. 47.

lung des ersten (und zweiten) Evangeliums unterscheide, welche ihrerseits durch Auslassung des eigentlich ergreifenden Hauptmoments (des Fischzugs) sich als von einem Nichtaugenzeugen herrührend charakterisire [8]). Ich habe mich diesem Kritiker schon an einem andern Orte [9]) als denjenigen gestellt, der einen solchen Zweifel wagen wolle, und ich kann auch hier nur die Frage wiederholen: was ist — wenn doch die eine der beiden Erzählungen durch mündliche Ueberlieferung entstellt sein soll — dem Wesen der Tradition angemessener: das wirklich geschehene Factum des Fischzugs zum blofsen Dictum von Menschenfischern verflüchtigt, oder diese ursprünglich allein vorhandene biblische Rede zu jener Geschichte vergröbert zu haben? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Denn seit wann wäre es doch in der Art der Sage, zu vergeistigen, Reales, wie eine Wundergeschichte ist, in Ideales, wie blofse Reden, zu verwandeln? da doch nach der ganzen Natur der Bildungsstufe und der Geistesvermögen, welchen sie vorzugsweise angehört, die Sage darauf ausgehen mufs, dem flüchtigen Gedanken einen soliden Leib zu bauen, das leicht mifsverstehbare und schnell verhallende Wort als allgemein verständliche und unvergefsliche Begebenheit zu fixiren.

Und wie leicht läfst sich erklären, wie aus der von den zwei ersten Evangelisten aufbewahrten Gnome die Wundererzählung des dritten sich bilden konnte. Hatte Jesus seine Apostel, sofern einige derselben früher das Fischergewerbe getrieben hatten, als Menschenfischer bezeichnet; hatte er das Himmelreich mit einer *σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν* verglichen, in welcher Fische aller Art gefangen werden (Matth. 13, 47. ff.): so ergaben sich von selbst die Apostel als diejenigen, welche auf

8) Ueber den Ursprung des ersten kan. Ev. S. 73.

9) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834. Nov.

Jesu Wort dieses Netz auswarfen, und in demselben den wunderbar reichen Fischzug thaten. Nimmt man noch dazu, dafs die alte Sage ihre Wundermänner gerne mit Fischzügen zu schaffen haben liefs, wie denn Porphyr und Jamblich etwas Aehnliches von Pythagoras erzählen [10]): so ist nicht abzusehen, was der Ansicht noch entgegenstehen könnte, dafs der Fischzug des Petrus nur die zur Wundergeschichte gewordene Gnome von den Menschenfischern sei; wodurch zugleich alle Schwierigkeiten, welche die natürliche wie die supranaturale Auffassung der Erzählung drücken, mit Einem Schlage weggeräumt sind.

Einen ähnlichen wunderbaren Fischzug weifs das vierte Evangelium aus den Tagen der Auferstehung Jesu zu berichten (K. 21.). Gleichfalls auf dem galiläischen See fischt Petrus, wie dort, in Begleitung der beiden Zebedaiden und einiger andern Jünger, die ganze Nacht hindurch, ohne etwas zu fangen [11]). Mit dem ersten Morgen kommt Jesus an das Ufer und fragt, von ihnen unerkannt, ob sie kein *προςφάγιον* haben? und als sie diefs verneinen, heifst er sie rechts vom Schiffe das Netz auswerfen, worauf sie wirklich einen überaus reichen Fang thun, und daran Jesum erkennen. Dafs diefs eine von der bei Lukas erzählten Begebenheit verschiedene sei, ist wegen der grofsen Aehnlichkeit kaum denkbar;

10) Porphyr. vita Pythagorae, no. 25. ed. Kiefsling; Jamblich. v. P. no. 36. ders. Ausg. Diese Geschichte darf hier verglichen werden, da sie als die weniger wunderbare schwerlich durch Nachbildung der evangelischen Erzählung, sondern unabhängig von derselben entstanden ist, und also auf eine gemeinsame Neigung der alten Sage zu dergleichen Geschichten hinweist.

11) Luc. 5, 5: *δὶ ὅλης τῆς νυκτὸς κοπιάσαντες ὐδὲν ἐλάβομεν.* Joh. 21, 5: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν ὐδέν.*

ohne allen Zweifel vielmehr ist dieselbe Geschichte durch die Tradition in verschiedene Theile des Lebens Jesu verlegt worden.

Vergleichen wir nun diese drei Fischzugsgeschichten, die beiden von Jesus erzählten und die von Pythagoras, so wird uns ihr mythischer Charakter vollends anschaulich. Was bei Lukas ohne Zweifel ein Wunder der Macht sein soll, ist in der jamblichischen Erzählung ein Wunder des Wissens, indem Pythagoras von den bereits auf natürlichem Wege gefangenen Fischen nur die Zahl auf wunderbare Weise anzugeben weifs; zwischen beiden aber steht die johanneische Darstellung insofern in der Mitte, als auch in ihr, wenn gleich nicht als Vorherbestimmung des Wunderthäters, sondern nur als Angabe des Referenten, die Zahl der Fische (153) eine Rolle spielt. Ein sagenhafter Zug ist ferner die offenbare Uebertreibung, mit welcher die Menge und Schwere der Fische geschildert wird, besonders wenn man auf die Variationen merkt, welche sich in dieser Hinsicht in den verschiedenen Erzählungen finden. Nach Lukas ist die Menge der Fische so grofs, dafs die Netze zerreifsen, dafs Ein Schiff sie nicht fafst, und auch nach der Vertheilung in zwei Fahrzeuge beide zu sinken drohen. Dafs in Gegenwart des Wunderthäters die durch seine Wundermacht gefüllten Netze zerrissen sein sollten, will der Tradition im vierten Evangelium nicht recht einleuchten; da sie aber doch durch Hervorhebung der Menge und Schwere der gefangenen Fische das Wunder heben will, so zählt sie dieselben, besimmt sie als *μεγάλους*, und fügt hinzu, dafs die Männer das Netz *οὐκ ἔτι ἑλκῦσαι ἴσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων*: statt nun aber durch ein Zerreifsen der Netze aus dem miraculösen Zusammenhange zu fallen, weifs sie geschickt ein zweites Wunder daraus zu machen, dafs *τοσούτων ὄντων, οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.* Ein weiteres Wunder bietet Jamblich dar, welches übrigens bei ihm neben

dem Wissen des Pythagoras um die Zahl der Fische das einzige ist, dafs nämlich während des Abzählens der Fische, wozu es doch bei ihrer grofsen Menge geraume Zeit brauchte, keiner derselben gestorben sei. — Wem in diesen Vergleichungen nicht das Schalten und Walten der Sage, und damit auch der sagenhafte Charakter der evangelischen Erzählungen zur Anschauung kommt, sondern die Anhänglichkeit an die geschichtliche, sei es natürliche oder übernatürliche Fassung derselben bleibt: nun der mufs doch ebensowenig einen Begriff von Sage wie von Geschichte, von Natürlichem wie von Uebernatürlichem haben.

§. 71.

Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern.

Das erste Evangelium erzählt (9, 9 ff.) von einem *ἄνϑρωπος, Ματϑαῖος λεγόμενος*, statt dessen das zweite und dritte (2, 14 ff. 5, 27 ff.) einen *Λευῒν* (*τὸν τȣ̃ Ἀλφαίȣ* bei Markus) haben, welchem, wie er an seiner Zollstätte safs, Jesus das *ἀκολȣ́ϑει μοι* zurief, worauf er (nach Lukas Alles verliefs) ihm nachfolgte, und ein Mahl veranstaltete, an welchem viele Zöllner und Sünder zum Anstofs der Pharisäer Theil nahmen.

Wegen des verschiedenen Namens hat man schon gemeint, es müssen hier zwei verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen [1]); doch jene Namensverschiedenheit wird weit überwogen von der Aehnlichkeit, welche darin liegt, dafs Matthäus, wie die beiden andern, diese Berufungsgeschichte zwischen die gleichen Begebenheiten hineinstellt; dafs beiderseits das Subject der Erzählung in die gleiche Situation versetzt, Jesu Anrede mit denselben Worten gegeben, und ihr der gleiche Erfolg zugeschrie-

1) s. bei Kuinöl, in Matth. p. 255.

ben wird [2]). Ist man daher jetzt ziemlich allgemein einverstanden, dafs die drei Synoptiker blofs Eine Begebenheit erzählen: so fragt sich nur, ob man darin nicht zu weit geht, dafs man zugleich annimmt, sie haben unter den verschiedenen Namen doch nur Eine Person, und zwar den Apostel Matthäus, verstanden. Diefs sucht man gewöhnlich durch die Voraussetzung denkbar zu machen, dafs Levi der eigentliche, Matthäus nur der Beiname des Mannes gewesen sei [3]); oder dafs er nach seinem Uebertritt zu Jesus jenen mit diesem vertauscht habe [4]). Um zu einer solchen Annahme berechtigt zu sein, müfsten wir eine Spur haben, dafs die Evangelisten, welche den hier berufenen Zöllner Levi nennen, darunter keinen andern verstehen, als denjenigen, welchen sie im Apostelkataloge als Matthäus aufführen. Allein nicht nur erwähnen sie hier (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. A.G. 1, 13.), wo mehrere Beinamen und Doppelnamen vorkommen, des Namens Levi als früherer oder eigentlicher Benennung des Matthäus nicht, sondern sie lassen bei ihrem Matthäus auch das ὁ τελώνης weg, welches der erste Evangelist in seinem Kataloge (10, 3.) beisetzt, zum deutlichen Beweise, dafs sie den Matthäus nicht mit dem vom Zolle weg berufenen Levi identisch denken [5]).

Erzählen so die Evangelisten die Berufung von zwei verschiedenen Männern, aber auf ganz gleiche Weise: so ist, dafs beide Theile Recht haben sollten, defswegen unwahrscheinlich, weil schwerlich so ganz dieselbe Begebenheit sich wiederholte, und mufs somit der eine Theil Unrecht haben, so hat man in dem Bericht des ersten

2) Sieffert, a. a. O. S. 55.
3) Kuinöl, a. a. O. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 513. L. J. 1, a, 240.
4) Bertholdt, Einleitung, 3, S. 1255 f. Fritzsche, S. 340.
5) vgl. Sieffert, S. 56.

Evangeliums den Uebelstand finden wollen, dafs hier Matthäus erst ziemlich nach der Bergrede berufen werde, da doch nach Lukas (6, 13 ff.) vor der Bergrede schon sämmtliche Zwölfe ausgewählt gewesen seien [6]). Allein diefs würde höchstens nur beweisen, dafs das erste Evangelium jene Berufungsgeschichte unrichtig stelle, nicht aber, dafs es dieselbe auch falsch erzähle. Da es somit irrig ist, der Erzählung des ersten Evangelisten eigenthümliche Schwierigkeiten aufbürden zu wollen; ebensowenig aber in der der beiden andern sich dergleichen zeigen, wenn man nicht etwa das *καταλιπὼν ἅπαντα* bei Lukas, von einem Manne, den er doch nicht unter den beständigen Begleitern Jesu aufführt, unpassend finden will [7]): so fragt es sich nur noch, ob sie von keinen gemeinsamen gedrückt werden, welche dann beide Berichte als unhistorisch erscheinen lassen würden?

In dieser Hinsicht kann die genaue Analogie dieser Berufungsgeschichte mit der der beiden Brüderpaare bedenklich machen. Wie diese von den Netzen, so wird hier der Jünger von der Zollbank abgerufen; wie dort, so braucht es hier nichts weiter als das einfache: *ἀκολούθει μοι*, und dieser Ruf des Messias hat über das Gemüth der Berufenen eine so unwiderstehliche Gewalt, dafs hier der Zöllner, wie dort die Fischer, *καταλιπὼν ἅπαντα*, *ἀναςὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ*. Allerdings ist nicht zu läugnen, womit Fritzsche die Anklagen eines Julian und Porphyrius, Matthäus zeige sich hier leichtsinnig, zurückschlägt, dafs Matthäus Jesum, der damals schon längere Zeit in jenen Gegenden gewirkt hatte, längst gekannt haben müsse; aber eben je länger auch Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte er Gelegenheit finden, den Mann allmählig und ruhig in seine Nachfolge

6) Sieffert, S. 60.

7) de Wette, Ausleg. des Matth. S. 91.

zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf herauszureissen. Freilich meint Paulus, es sei hier von keiner Berufung zur Jüngerschaft, von keinem plötzlichen Verlassen des bisherigen Gewerbes die Rede, sondern Jesus habe dem Freunde, der ihm für diesen Tag ein Mahl bereitet hatte, nach geendigtem Lehrgeschäft nur bemerklich machen wollen, dafs er jetzt bereit sei, mit ihm nach Hause und zur Tafel zu gehen [8]. Allein die Mahlzeit erscheint, namentlich bei Lukas, nicht als Grund, sondern als Folge jener Abberufung; zur Mahlzeit ferner wird ein bescheidener Gast dem Wirth, der ihn geladen, nur durch ein *ἀκολουθήσω σοι*, nicht durch ein *ἀκολούθει μοι* sich ansagen; endlich wird ja bei dieser Auffassung die ganze Anekdote so bedeutungslos, dafs sie besser weggeblieben wäre [9]. Somit bleibt das Jähe und Gewaltsame dieser Scene, und wir müssen sagen: diefs ist nicht der Gang des wirklichen Lebens, noch das Verfahren eines Mannes, der, wie Jesus, die Gesetze und Formen der Wirklichkeit achtet; sondern das Verfahren der Sage und Poësie ist es, welche Contraste und ergreifende Scenen liebt, welche den Austritt eines Mannes aus einem früheren Lebenskreise und den Eintritt in einen neuen durch die Wendung zu veranschaulichen sucht, derselbe habe das Werkzeug seines bisherigen Treibens weggeworfen, seine Werkstätte verlassen, um ein neues Leben zu beginnen. Die geschichtliche Grundlage mag also sein, dafs Jesus wirklich unter seinen Jüngern Zöllner hatte, und dafs namentlich Matthäus vielleicht einer war. Diese Männer hatten dann allerdings die Zollbank verlassen, um Jesu nachzufolgen: doch nur im tropischen Sinne dieser Redensart, und nicht, wie die Sage es malte, im eigentlichen.

8) Exeg. Handb. 1, b, S. 510. L. J. 1, a, 240.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 79.

Auch das ist nun erstaunlich rasch und prompt, dafs der Zöllner alsbald ein grofses Mahl für Jesum in Bereitschaft hat. Denn dafs dieses Mahl erst an einem der folgenden Tage veranstaltet worden sei, ist ganz gegen die Erzählungen, namentlich die beiden ersten. Dagegen ist es völlig im Ton der Sage, des Zöllners Freude und Jesu Herablassung gegen ihn dadurch auszudrücken, und zugleich die folgenden Vorwürfe wegen der Sünderfreundschaft dadurch anzuknüpfen, dafs sie unmittelbar auf die Berufung ein grofses Zöllnermahl bei dem Berufenen folgen liefs.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei dieser Erzählung noch der Umstand, dafs, nach der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des ersten Evangeliums, in diesem Matthäus selbst die Geschichte seiner Berufung erzählen würde. Dafs nun positive Spuren hievon in der Erzählung sich keine befinden, ist als eingestanden anzunehmen, und es fragt sich daher nur, ob keine negativen vorhanden sind, die jene Annahme unmöglich machen? Dafs der Evangelist hier nicht in der ersten Person von sich redet, und nicht sofort diejenigen Begebenheiten, welche er selbst miterlebte, in der ersten Person des Plural, wie der Verfasser der A.G., vorträgt, diefs freilich kann noch nichts beweisen, da auch ein Cäsar und andre Historiker von sich in der dritten Person schreiben, und das Wir des Pseudomatthäus im Ebionitenevangelium gerade höchst verdächtig klingt. Auch dafs er sich sogar durch einen ganz fremd thuenden Ausdruck: *ἄνθρωπον, Ματθαῖον λεγόμενον*, bezeichnet, hat gleich bei Xenophon eine Analogie, welcher in der Anabasis sich selber als *Ξενοφῶν τις Ἀθηναῖος* einführt [11]). Nur ist diefs bei dem Griechen nicht treue Hingabe an den Gegenstand und

10) GRATZ, Comm. z. Matth. 1, S. 470.
11) 3, 1, 4.

naive Reflexionslosigkeit, wofür es Olshausen bei dem Evangelisten in Anspruch nimmt, sondern entweder einer alten Ueberlieferung zufolge [12]) die Absicht, nicht für den Verfasser zu gelten, oder doch künstlerische Absichtlichkeit überhaupt; welches beides man dem Matthäus nicht wird zuschreiben wollen. Ob man defswegen jenen Ausdruck mit Schulz [13]) als ein Zeichen ansehen dürfe, dafs der Verfasser des ersten Evangeliums nicht eben jener Matthäus war, möchte schwer zu entscheiden sein; jedenfalls ist auch im Uebrigen diese Berufungsgeschichte weit weniger klar erzählt, als namentlich im dritten: man weifs dort nicht, wie auf einmal von einem ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ die Rede sein kann, da doch der erste Evangelist, wenn er selbst der gastgebende Zöllner war, seine Freude über die Berufung gewifs auch in der Erzählung noch dadurch hätte hervortreten lassen, dafs er, wie Lukas, ausdrücklich bemerkt hätte, wie er alsbald eine δοχὴν μεγάλην in seinem Hause veranstaltet habe. Sagt man, er habe diefs aus Bescheidenheit nicht so ausdrücklich sagen mögen, so zieht man einen derben Galiläer jener Zeit in die Ziererei des schwächlichsten modernen Bewufstseins herunter.

An das Mahl bei'm Zöllner, an welchem viele Berufsgenossen desselben Theil nahmen, knüpfen die Evangelisten Vorwürfe, welche die φαρισαῖοι und γραμματεῖς gegen Jesu Jünger geäussert haben, dafs ihr Lehrer μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν esse; worauf Jesus, der den Tadel hatte hören können, die bekannten Gnomen von der Bestimmung des Arztes für Kranke und des Menschensohns für Sünder zurückgab (Matth. 9, 11 ff. parall.). Dafs Vorwürfe über zu grofse Gemeinschaft mit dem verachteten Stande der Zöllner Jesu nicht selten von seinen pha-

12) Plutarch, de gloria Atheniens. init.

13) Ueber das Abendmahl, S. 308.

risäischen Gegnern gemacht wurden (vgl. Matth. 11, 19.), liegt ganz in dem Wesen seiner Stellung, und ist also, wenn irgend etwas, historisch; so wie die Jesu hier in den Mund gelegte Beantwortung jener Vorwürfe durch ihren concisen, gnomischen Charakter sich ganz zu wörtlicher Aufbewahrung in der Ueberlieferung eignete. Dafs jener Anstofs namentlich auch dadurch erregt worden sei, dafs Jesus mit Zöllnern speiste, und unter ihr Dach gieng, hat gleichfalls keine Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Aber dafs nun die Vorwürfe der Gegner sich unmittelbar an das Zöllnermahl angeschlossen haben sollen, wie es nach unsrer Erzählung den Schein gewinnt, wenn es namentlich bei Markus (V. 16.) heifst: *καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτὸν ἐσθίοντα — ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς*, diefs will sich schon nicht ebensogut denken lassen. Denn da die Mahlzeit, an welcher auch die Jünger Theil nahmen, *ἐν τῇ οἰκίᾳ* war: wie konnten die Pharisäer diesen noch während des Essens solche Vorwürfe machen, ohne durch *εἰςελθεῖν παρὰ ἁμαρτωλῷ* sich ebenso zu verunreinigen, wie sie es Jesu (Luc. 19, 7.) vorwarfen? und draufsen gewartet, bis das Mahl zu Ende wäre, werden die Pharisäer doch auch nicht haben. Dafs aber die evangelische Erzählung nur einen causalen, keinen Zeitzusammenhang zwischen dem Zöllnermahl und dem pharisäischen Tadel statuire, läfst sich schwerlich auch nur von der Darstellung bei Lukas mit Schleiermacher [14]) behaupten. Kann nun diese unmittelbare Verknüpfung nicht historisch sein, so ist sie doch ganz trefflich sagenhaft, und man wüfste kaum, wie das abstracte Datum, dafs an dem freundlichen Verkehr Jesu mit den Zöllnern die Pharisäer Anstofs genommen, und diefs bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen haben, sich in der Alles in's Concrete umbildenden Sage anders hätte dar-

14) a. a. O. S. 77.

stellen können, als so: Jesus speiste einmal in eines Zöllners Hause mit vielen Zöllnern; das sahen die Pharisäer, traten zu den Jüngern, und machten ihnen Vorwürfe, welche auch Jesus hörte und alsbald lakonisch genug beantwortete.

Nach den Pharisäern läfst Matthäus die Johannisjünger zu Jesu treten mit der Frage, warum seine Schüler nicht ebenso, wie sie, fasten (V. 14 f.); bei Lukas (V. 33 ff.) sind es noch die Pharisäer, welche ihre und der Johannisjünger Fasten, im Gegensatze gegen das ἐσθίειν und πίνειν seiner Jünger, Jesu entgegenhalten; Markus vermittelt auf unklare Weise (V. 18 ff.). Hier soll nun nach Schleiermacher jeder Unbefangene in der Darstellung des Matthäus im Vergleich mit der des Lukas die verwirrende Umgestaltung einer zweiten Hand erkennen, welche sich nicht zu erklären wufste, wie die Pharisäer dazu gekommen, sich auf die Schüler des Täufers zu berufen. Vielmehr aber wäre, meint Schleiermacher, von den Johannisjüngern die Frage fast einfältig gewesen: wogegen sich leicht begreifen lasse, wie die Pharisäer dazu kommen konnten, auf eine äussere Aehnlichkeit mit den Johannisjüngern Jesu gegenüber, der selbst die Johannistaufe angenommen hatte, sich zu stützen [15]). Allerdings nun ist es auffallend, dafs nach den Pharisäern, welche sich an Jesu Essen mit Zöllnern stiefsen, wie gerufen Johannisjünger aufgetreten sein sollen, welche überhaupt an seinem und der Seinigen unverkümmertem Essen und Trinken Anstofs nahmen, und wahrscheinlich ist Beides, in der evangelischen Ueberlieferung der Sachverwandtschaft wegen zusammengestellt, von dem ersten Evangelisten irrig auch durch die Einheit von Zeit und Ort verbunden worden. Allein die Art, wie nun der dritte Evangelist Beides zusammenfügt, sieht selbst noch einer

15) a. a. O. S. 79.

künstlicheren Verbindung gleich, und einer historischen schon defswegen nicht, weil die Gegenrede Jesu nur gegen Johannisjünger oder solche, welche ihn über jene Differenz gutmüthig fragten, gerichtet sein kann: gegen Pharisäer würde sie wohl anders und schärfer lauten [16]).

Ganz dasselbe Verhältnifs wie die von Matthäus oder Levi behandelt auch eine andre Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich ist (19, 1—10.). Wie Jesus auf seiner letzten Festreise durch Jericho kommt, war ein *ἀρχιτελώνης* Zacchäus, um ihn in dem Volksgedränge bei seiner kleinen Statur doch sehen zu können, auf einen Baum gestiegen, wo ihn Jesus bemerkte, und ihn sogleich würdig fand, das Nachtquartier bei ihm zu nehmen. Auch hier erregt das Anschliefsen an einen Zöllner die Unzufriedenheit der strengerdenkenden Zuschauer; worauf, nachdem noch Zacchäus wohlthätige Gelübde für die Zukunft gethan, Jesus durch eine ähnliche Gnome wie oben antwortet. Bei dieser Geschichte kann zwar die verführerische Anschaulicheit der Scene für ihren historischen Charakter zu sprechen scheinen: doch enthält auch sie Einiges, was bedenklich machen mufs. Nämlich die Erzählung lautet gar nicht so, als ob Jesus von dem Manne schon vorher gewufst, und jetzt ihm Jemand denselben mit Nennung des Namens gezeigt hätte [17]): sondern Olshausen hat Recht, wenn er die Kenntnifs, die hier Jesus plötzlich von Zacchäus zeigt, auf sein Vermögen zurückführt, ohne Zeugnifs Andrer zu wissen, was im Menschen war [18]). Aber eben hiedurch fällt wenigstens dieser Zug dem Sagenhaften anheim, und die Erzählung könnte als eine Variation über das auch in der Berufungsgeschichte

16) de Wette, Ausleg. des Matth. S. 93.

17) Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 48. Kuinöl, in Luc. p. 632.

18) a. a. O. S. 764.

des Matthäus mitbehandelte Thema, das freundliche Verhältnifs Jesu zu den Zöllnern, erscheinen.

§. 72.

Die zwölf Apostel.

Die Männer, deren Berufung bisher betrachtet worden ist, die Jonaiden, die Zebedaiden, sammt Philippus und Matthäus, den einzigen Nathanaël ausgeschlossen, bilden die Hälfte desjenigen engeren Kreises von Schülern Jesu, welcher unter dem Namen *οἱ δώδεκα*, *οἱ δώδεκα μαθηταὶ* oder *ἀπόςολοι*, durch das ganze N. T. hindurchgeht. Die zum Grunde liegende Vorstellung von diesen Zwölfen ist, dafs Jesus selbst sie ausgewählt habe (Marc. 3, 13 f. Luc. 6, 13. Joh. 6, 70. 15, 16.). Matthäus zwar erzählt uns die Geschichte der Auswahl sämmtlicher Zwölfe nicht, sondern setzt sie stillschweigend voraus, indem er (10, 1.) dieselben schon als feststehendes Collegium einführt. Lukas hingegen erzählt (6, 12 ff.), wie nach einer auf dem Berge im Gebete durchwachten Nacht Jesus aus dem weiteren Kreise seiner Anhänger Zwölfe ausgewählt habe, und hierauf mit ihnen von der Höhe herabgestiegen sei, um die sogenannte Bergrede zu halten. Auch Markus (a. a. O.) berichtet in demselben Zusammenhang, dafs Jesus auf einem Berge aus der gröfseren Anzahl seiner Schüler nach beliebiger Auswahl zwölf Männer berufen habe.

Dafs nun Jesus nach der Darstellung des Lukas gerade vor der Bergrede und mit Beziehung auf dieselbe die Zwölfe ausgewählt habe, davon läfst sich kein Grund entdecken, indem diese Rede weder besonders auf sie berechnet ist [1]), noch sie bei Abhaltung derselben eine Function haben konnten; die Darstellung bei Markus aber sieht so ganz darnach aus, nach dem ganz unbestimmten

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 85.

Datum, dafs Jesus die Zwölfe ausgewählt habe, aus eigner Phantasie gemacht zu sein, dafs aus ihr über die eigentliche Veranlassung und Art dieser Auswahl keine Belehrung zu entnehmen ist [2]), und Matthäus noch am besten zu thun scheint, wenn er die eigentliche Berufungsscene, ohne sie zu schildern, blofs voraussetzt; wie auch Johannes, ohne vorher einer Auswahl gedacht zu haben, auf einmal (6, 67.) von den δώδεκα zu sprechen anfängt.

Wird so, dafs Jesus selbst die Zwölfzahl der Apostel festgestellt habe, in den Evangelien eigentlich immer nur vorausgesetzt: so fragt sich, ob die Voraussetzung richtig ist? Zwar, dafs zu Jesu Lebzeiten schon jene Zahl sich fixirt hatte, scheint dadurch unumstöfslich zu werden, dafs nicht nur nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Zwölfe gleich nach Jesu Himmelfahrt als ein so geschlossenes Corps auftreten, dafs sie die durch den Abgang des Judas entstandene Lücke alsbald durch eine neue Wahl ausfüllen zu müssen glauben (1, 15 ff.), sondern auch Paulus (1 Cor. 15, 5.) von einer τοῖς δώδεκα zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen spricht. Das aber hat namentlich Schleiermacher gefragt, ob Jesus selbst die Zwölfe ausgewählt, und nicht vielmehr das besondre Verhältnifs von Zwölfen aus dem Kreise seiner Anhänger zu ihm sich allmählig von selbst gemacht habe [3])? Dafs nun die Wahl der Zwölfe in einem besondern feierlichen Acte vor sich gegangen wäre, dafür haben wir nach dem Bisherigen nicht nur keine Bürgschaft, sondern die Evangelien selbst lassen ja Sechse von ihnen einzeln und paarweise bei verschiedenen Anlässen berufen werden; eine andre Frage aber ist, ob nicht doch die Zwölfzahl eine von Jesu selbst bestimmte gewesen sei, er also mit Vergröfserung seines nächsten Gefolges bei

2) Vgl. dens. ebendas.

3) a. a. O. S. 88.

dieser absichtlich inne gehalten habe? Zufällig kann dieselbe um so weniger sein, je bedeutsamer sie ist, und je leichter sich nachweisen läfst, was Jesum bewogen haben mag, sie zu wählen. Er selbst, wenn er Matth. 19, 28. den Jüngern verheifst: *καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ*, giebt der Zahl derselben eine Beziehung auf die Zahl der Stämme seines Volks, und das höchste christliche Alterthum war der Ansicht, dafs er sie in dieser Beziehung gewählt habe [4]). War er und seine Jünger zunächst gesandt *εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ* (Matth. 10, 6. 15, 24.): so konnte es angemessen scheinen, die Zahl der auszusendenden Hirten nach der Zahl der hirtenlosen (Matth. 9, 36.) Stämme festzusetzen.

Die Bestimmung dieser Zwölfe wird Joh. 15, 16. nur ganz allgemein, Marc. 3, 14 f. dagegen genauer und ohne Zweifel richtig angegeben. *Ἐποίησε δώδεκα*, heifst es hier, 1) *ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ*, d. h. um einerseits auf seinen Reisen nicht ohne Gesellschaft, Hülfe und Bedienung zu sein, wie sie ihm denn vielfältig zu Bestellung von Quartier (Luc. 9, 52. Matth. 26, 17 f.), zu Herbeischaffung von Lebensmitteln (Joh. 4, 8.) und andern Reisebedürfnissen (Matth. 21, 1 ff.) behülflich waren; andrerseits sollten sie in seiner Gesellschaft herangebildet werden zu *γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* (Matth. 13, 52.), zu welchem Behufe ihnen Gelegenheit gegeben war, theils Jesu meisten Lehrvorträgen anzuwohnen, und selbst noch besondre Aufschlüsse über dieselben sich von ihm zu erbitten (Matth. 13, 10 ff. 36 ff.), theils durch seine ebenso freundliche als strenge Zucht ihre Gesinnung zu läutern (Matth. 8, 26. 16, 23. 18, 1 ff. 21 ff. Luc. 9, 50. 55 f. Joh. 13, 12 ff. u. s.), theils endlich durch den Anblick sei-

4) Ep. Barnab. 8, und das Evangelium der Ebioniten bei Epiphanius, haer. 30, 13.

nes Vorbildes sich zu heben (Joh. 14, 9.). Daran schliefst sich sofort das Zweite an, was dort als Zweck der Erwählung der Zwölfe namhaft gemacht wird, *ἵνα ἀποςέλλῃ αὐτὲς κηρύσσειν*, nämlich *τὴν βασιλείαν τῶν ὀρανῶν* (womit in der Stelle bei Markus noch die *ἐξεσία, θεραπεύειν τὰς νόσες, καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια* verbunden ist, ein Punkt, von welchem erst später die Rede werden kann).

Eben von dieser Bestimmung hatten sie auch den auszeichnenden Namen *ἀπόςολοι* (Matth. 10, 2. Marc. 6, 30. Luc. 6, 13. u. s.). Man hat gezweifelt, ob wirklich nach Luc. 6, 13. dieser Name den Zwölfen von Jesus selbst schon beigelegt gewesen, und nicht vielleicht erst später *ex eventu* aufgekommen sei [5])? Allein, dafs Jesus sie seine Abgesandten genannt habe, kann nichts Unwahrscheinliches haben, wenn er sie wirklich schon (Matth. 10, 5 ff. parall.) auf eine Reise zur Verkündigung des nahenden Messiasreiches ausgesendet hat. Freilich könnte man eben auch diese Sendung dafür ansehen, aus der Zeit nach Jesu Tod in seine Lebzeiten zurückgetragen zu sein, um von der nachherigen Mission der Apostel ein Vorspiel noch unter Jesu Augen vorgehen zu lassen; indefs, da es nichts Unwahrscheinliches hat, dafs Jesus, vielleicht sogar schon ehe er sich selbst als den Messias gefafst hatte, Boten des nahenden Messiasreichs ausgesendet habe: so sind wir zu einem solchen Zweifel schwerlich berechtigt.

Wie Johannes nichts von dieser Missionsreise der Synoptiker: so wissen diese nichts davon, was Johannes sagt, dafs schon zu Lebzeiten Jesu seine Jünger getauft haben (4, 2.), sondern erst nach der Auferstehung, wie es scheint, giebt er ihnen hier zum Taufen die Vollmacht (Matth. 28, 19. parall.). Da jedoch der Taufritus schon von Johannes eingeführt war, so ist es, je mehr Jesus

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 87.

von Anfang an nur in dessen Fufsstapfen zu treten beabsichtigte, um so wahrscheinlicher, dafs auch er mit seinen Jüngern sich der Taufe bedient habe, und nicht dieses positive Datum des vierten Evangeliums möchte zu bezweifeln sein; vielmehr das negative, dafs Ἰησῦς αὐτὸς ὀκ ἐβάπτιζεν (4, 2.); eine Notiz, die überdiefs sehr nachträglich auf ein wiederholtes ἐβάπτιζεν und βαπτίζει ὁ Ἰησῦς (3, 22. 4, 1.) als Einschränkung folgt, könnte man aus der Tendenz des vierten Evangeliums, Jesum auf das Entschiedenste über den Täufer zu stellen, also aus einer Scheue, den Messias selbst die Function des blofsen Vorläufers ausüben zu lassen, erklären; unerachtet freilich bald hernach gerade diefs der Kirche viele Skrupel machte, dafs Jesus nicht wenigstens die Apostel getauft haben sollte.

Ausser jener Missionsreise gedenken die Evangelien keiner längeren Entfernung der Zwölfe von Jesu. Nur der Eifer harmonisirender Theologen, welche nach der ersten Berufung noch für eine zweite und dritte Raum gewinnen wollten, auf der einen, und die Bemühung pragmatischer Ausleger auf der andern Seite, das Auskommen so vieler unbemittelten Männer dadurch begreiflicher zu machen, dafs man sie dazwischen hinein wieder durch Arbeit etwas verdienen liefs, konnte aus den Evangelien solche Unterbrechungen des Zusammenseins Jesu mit den Zwölfen herauslesen. Was nun das Auskommen Jesu und seiner Gesellschaft betrifft, so liegen in der Gastfreundlichkeit des Orients, welche bei den Juden besonders dem Rabbinen zu Gute kam; in der Begleitung begüterter Frauen, αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς (Luc. 8, 2 f.); endlich in dem, freilich nur vom vierten Evangelisten erwähnten, γλωσσόκομον (12, 6. 13, 29.), aus welchem neben den Bedürfnissen der Gesellschaft auch noch den Armen Unterstützung gereicht werden konnte, und in welches, wie wir denken müssen, bemittelte

Freunde Jesu Beiträge gaben, wie es scheint, Subsistenzmittel genug. Wer diese jedoch entweder ohne eigenen Erwerb der Jünger nicht für zureichend hält, oder überhaupt eine gänzliche Lossagung der Zwölfe von ihren bürgerlichen Geschäften nicht wahrscheinlich findet, der mufs nur seine Ansicht nicht auch den Evangelien aufzwingen wollen, welche vielmehr durch das grofse Gewicht, welches sie auf das ἀφήκαμεν πάντα von Seiten der Apostel legen (Matth. 19, 27 ff.) deutlich die entgegengesetzte zu erkennen geben.

So weit uns über den Stand der zwölf Jünger Jesu etwas aufbehalten ist, gehörten sie sämmtlich der niederen Klasse an: vier (oder nach Joh. 21, 2. vielleicht noch mehrere) Fischer und ein Zolleinnehmer, und auch für die übrigen macht die Bildungsstufe, welche sie zeigen, so wie Jesu überall sich äussernde Vorliebe für die πτωχὸς und νηπίὸς (Matth. 5, 3. 11, 5. 25.) wahrscheinlich, dafs sie aus ähnlichem Stande gewesen seien.

§. 73.

Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu.

Wir haben im N. T. vier Apostelkataloge, je bei den drei Synoptikern einen, und einen in der Apostelgeschichte (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. A. G. 1, 13.). Jedes der vier Verzeichnisse läfst sich in drei Tetraden theilen, deren Flügelmänner, und bei der letzten auch der abschliefsende (A. G. 1, 13. wo er fehlt, abgerechnet), durchweg dieselben, die übrigen, doch innerhalb derselben Tetraden, verschieden geordnet sind, in der letzten aber selbst eine Namens- oder Personendifferenz sich findet.

Voran der ersten Tetrade und dem ganzen Kataloge steht in allen Verzeichnissen, und zwar im ersten mit dem Beisatze: πρῶτος, Simon Petrus, Sohn von Jonas (Matth.

16, 17.), nach dem vierten Evangelium von Bethsaida (1, 45.), nach den synoptischen in Kapernaum ansäfsig (Matth. 8, 14. parall.) [1]. Hier klingt bei protestantischen Auslegern noch die alte Polemik nach, wenn sie diese Stellung entweder für blofsen Zufall ausgeben [2]), wogegen die Uebereinstimmung aller vier, sonst in der Anordnung variirenden Verzeichnisse in der Stellung des Petrus ist; oder sie daraus erklären, dafs Petrus zuerst berufen worden sei [3]), was nach dem vierten Evangelium nicht einmal richtig wäre. Dafs dieses durchgängige Voranstellen einen gewissen Vorrang des Petrus unter den Zwölfen bedeute, wird auch aus seiner sonstigen Erscheinung in der evangelischen Geschichte offenbar. Mit dem Feuer seines Wesens ist er überall den andern voran, sowohl wo es zu sprechen (Matth. 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 26, 33. Joh. 6, 68.), als wo es zu handeln gilt (Matth. 14, 28. 26, 58. Joh. 18, 16.), und wenn diefs zwar nicht selten ein verfehltes Reden und Thun ist, und der eben gezeigte Muth ihm oft schnell wieder verfliegt, wie seine Verläugnung zeigt, so ist doch nach der synoptischen Darstellung er auch der Erste, welcher die Messianität Jesu ausspricht (Matth. 16, 16. parall.). Von den bei dieser Gelegenheit ihm ertheilten Lobsprüchen und Vorzügen bleibt übrigens nur der zunächst an seinen Beinamen geknüpfte ihm eigenthümlich; die Befugnifs des *δέειν* und *λύειν*, d. h. des Verbietens und Erlaubens [4]) im neuerrichteten Messiasreich, wird bald nachher (18, 18.) auf alle Apostel ausge-

1) Wenn *ἡ πόλις Ἀνδρέυ καὶ Πέτρυ* Joh. 1, 45. dasselbe bedeutet, wie *ἡ ἰδία πόλις* Matth. 9, 1, nämlich den Ort, wo sie ansässig waren: so findet hier ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern statt.

2) Fritzsche, in Matth. p. 358.

3) s. dens. ebendas.

4) vgl. Lightfoot z. d. St.

dehnt. Noch entschiedener tritt dieser Vorrang des Petrus unter den älteren Aposteln bekanntlich in der A. G. und den paulinischen Briefen hervor.

Auf den Petrus läfst der Katalog des ersten und dritten Evangeliums seinen Bruder Andreas folgen; der des zweiten Evangeliums und der Apostelgeschichte den Jakobus und nach ihm den Johannes. Die ersteren offenbar von der Rücksicht geleitet, die Brüderpaare zusammenzustellen: die beiden andern von dem Gesichtspunkt aus, die zwei an Auszeichnung dem Petrus zunächst Stehenden dem minder hervortretendem Andreas vorzusetzen, welchen sie defshalb zum letzten der ersten Tetrade machen. Wie diese Viere in der christlichen Sage durch eine besondre Berufungsgeschichte ausgezeichnet worden sind, ist bereits erwogen worden. Sonst stehen sie bei Markus noch einigemale beisammen: zuerst 1, 29., wo Jesus in Begleitung der beiden Zebedaiden in das Haus des Petrus und Andreas tritt, was aber, da die andern Referenten hier nur des Petrus gedenken, vielleicht nur ein Zusatz des Markus aus eignen Mitteln ist, indem er schlofs, die vier kurz zuvor berufenen Fischer werden Jesum auch dorthin begleitet, und an des Petrus Hause werde auch sein Bruder Andreas Antheil gehabt haben [5]). Noch einmal stehen die Viere Marc. 13, 3. beisammen, wo Jesus das Orakel über die Zerstörung des Tempels und seine Parusie eben ihnen *κατ᾽ ἰδίαν* mittheilt. Allein die Parallelen haben hievon nichts, und wenn wir bei Matthäus (24, 3.) lesen: *προςῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ᾽ ἰδίαν*: so sehen wir schon, dafs Markus nur durch einen Irrthum zu jener Angabe gekommen ist. Das *κατ᾽ ἰδίαν* nämlich, welches er in dem von ihm benützten Berichte zur Unterscheidung der Zwölfe von dem Volke vorfand, klang ihm als Einleitungsformel, wie es sonst vor-

5) vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 55 ff.

zukommen pflegt (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2.), zu einer Privatconferenz Jesu mit Petrus, Jakobus und Johannes, zu welchen er dann, der Brüderschaft wegen, wie es scheint, noch den Andreas setzte; wie umgekehrt Lukas (5, 10.) bei der Erzählung vom Fischfang und der Berufung den Andreas, welchen die beiden andern haben, wegläfst, weil er sonst in dem engeren Ausschufs aus den Zwölfen nicht erscheint, sondern nur noch Joh. 6, 9. 12, 22. ohne besondre Bedeutung vorkommt.

Neben Petrus treten sonst nur die beiden Zebedaiden noch mit Auszeichnung hervor. Sie zeigen einen ähnlichen feurigen, aber der Mäfsigung bedürftigen Eifer wie Petrus (Luc. 9, 54.; einmal auch Johannes allein, Marc. 9, 38. Luc. 9, 49.), welchem sie den ihnen von Jesu beigelegten Namen: בני רגש υἱοὶ βροντῆς (Marc. 3, 17.), verdankten, und standen unter den Zwölfen so hoch, dafs sie für sich (Marc. 10, 35. ff.), oder ihre Mutter für sie (Matth. 20, 20. ff.), auf die ersten Plätze im Reiche Jesu Anspruch machen zu können glaubten. Bemerkenswerth ist, dafs nicht nur in allen vier Katalogen, sondern auch wo die beiden Brüder sonst zusammen genannt werden, wie Matth. 4, 21. 17, 1. Marc. 1, 19. 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 13, 3. 14, 33. Luc. 5, 10. 9, 54., mit Ausnahme von Luc. 8, 51. 9, 28., immer Jakobus zuerst genannt, und Johannes gerne als ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ an ihn angelehnt erscheint. Man wundert sich hierüber, weil, während man von Jakobus nichts Besonderes weifs, Johannes als der Lieblingsjünger Jesu bekannt ist. Da demnach, wie man glaubt, dieses Voranstellen unmöglich einen Vorzug des Jakobus vor Johannes bezeichnen kann: so sucht man es daraus zu erklären, dafs Jakobus vielleicht der Aeltere gewesen sei[6]). Indessen fragt es sich sehr, ob ein so durchgängiges Voranstellen nicht auch auf einen Vorzug

6) Paulus, exeg. Handb. I, b, S. 556.

des Jakobus deute, oder ob, wenn bei den Synoptikern Johannes ebenso wie im vierten Evangelium als der Lieblingsjünger vorgestellt wäre, er nicht, wenn gleich der jüngere, seinem Bruder Jakobus vorgesetzt sein würde? Diefs führt uns auf eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten, welche noch näher erwogen werden mufs.

Bei den Synoptikern bildet, wie gesagt, Petrus mit Jakobus und Johannes den engeren Ausschufs aus den Zwölfen, welchen Jesus zu einigen Scenen beizieht, deren richtiger Auffassung die übrigen nicht gewachsen schienen: wie die Verklärung auf dem Berge, der Kampf in Gethsemane, und nach Markus (5, 37.) die Auferweckung der Tochter des Jairus [7]). Auch nach Jesu Tod erscheinen ein Jakobus, Petrus und Johannes als ϛύλοι der Gemeinde (Gal. 2, 9.); aber dieser Jakobus ist nicht der schon frühe (A. G. 12, 2.) hingerichtete Zebedaide, sondern der auch bei'm ersten Apostelconcil mit vorwiegender Auctorität aufgetretene Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.), welchen Manche für den zweiten Jakobus der Apostelverzeichnisse halten [8]), und auch schon im Anfang der Apostelgeschichte ritt der Zebedaide Jakobus hinter Petrus und Johannes zurück. Da sich auf diese Weise der ältere Jakobus in der ersten Gemeinde nicht auszeichnete, und auch nicht bekannt ist, dafs er wegen seines frühen Märtyrertods besonders hoch gepriesen worden wäre, also die Sage

7) Diefs beruht indessen ohne Zweifel wieder auf einem blofsen Schlusse des Markus. Weil Jesus die unberufene Menge wegtrieb, und die Mittheilurg des Vorfalls verbot: so sah der Evangelist hier einen jener geheimen Vorgänge, zu welchen Jesus sonst nur jene Drei mitzunehmen pflegte.

8) Diesen Dreien, glaubte man in der ältesten Kirche, habe Jesus die γνῶσις zu geheimer Ueberlieferung mitgetheilt. S. bei Gieseler, K. G. 1, S. 234.

keine Veranlassung hatte, aus späterem Erfolg auf das Verhältnifs des Mannes zu Jesu einen unhistorischen Glanz zurückzutragen: so ist kein Grund vorhanden, die Nachricht von der ausgezeichneten Stellung, welche Jakobus sammt Petrus und Johannes zu Jesu gehabt haben soll, in Zweifel zu ziehen.

Um so mehr mufs man sich wundern, im vierten Evangelium das Triumvirat dieser Männer beinahe zur Monarchie umgewandelt zu sehen, indem Jakobus, gleichsam als ein Lepidus, geradezu entlassen ist, zwischen Petrus aber und Johannes, wie zwischen Antonius und Octavian, die Sache so steht, dafs der letztere nahe daran ist, den ersteren aus allen Ansprüchen an höheren oder auch nur gleichen Rang mit ihm verdrängt zu haben. Von Jakobus wird selbst der Name im vierten Evangelium nicht genannt, nur im Anhang (21, 2.) kommen einmal *οἱ τȣ̃ Ζεβεδαίȣ* zusammen vor; während mehrere Berufungsgeschichten, wahrscheinlich auch die des Johannes, mitgetheilt werden, ist von der des Jakobus nicht die Rede; auch tritt er nirgends, wie manche einzelne Apostel in diesem Evangelium, redend auf. Ein anderes ist das Verfahren des vierten Evangelisten mit Petrus. Er läfst ihn gleichfalls unter den ersten in die Gesellschaft Jesu kommen, auch nicht seltener als die Synoptiker bedeutend hervortreten; er verbirgt es nicht, dafs Jesus ihm einen ehrenden Beinamen ertheilt habe (1, 43.); er legt ihm (6, 68. f.) ein Bekenntnifs in den Mund, welches nur als Variation des berühmten, Matth. 16, 16., erscheint; auch nach ihm wirft sich Petrus einmal, um schneller zu Jesu zu kommen, in das Meer (21, 7.); bei dem letzten Mahle und im Garten Gethsemane läfst er den Petrus selbst noch thätiger sein, als die Synoptiker (13, 6. ff. 18, 10. f.); er nimmt ihm die Ehre nicht, Jesu in den hohenpriesterlichen Palast gefolgt (18, 15.) und nach der Auferstehung unter den ersten zum Grabe Jesu gegangen

zu sein (20, 3. ff.); ja selbst noch eine besondre Unterredung des Auferstandenen mit Petrus weiſs er zu erzählen (21, 15. ff.). Doch auf eigenthümliche Weise werden im vierten Evangelium diese Vorzüge des Petrus verkümmert und zu Gunsten des Johannes in Schatten gestellt. Lassen die Synoptiker den Petrus und Johannes auf gleiche Weise und jenen noch etwas früher als diesen von Jesus berufen werden: so gesellt der vierte Evangelist zu dem Ungenannten, welcher den Johannes vorstellen soll, lieber den Andreas, und läſst den Petrus nur durch Vermittlung dieses Bruders zu Jesu kommen [9]); zwar, daſs von dem Beinamen: Petrus, die ehrende Auslegung, und bei dem Bekenntniſs Petri die Belobung weggelassen ist, hat das vierte Evangelium mit den beiden mittlern gemein; dagegen gehört, was nach dem johanneischen Evangelium Petrus bei'm letzten Mahle und im Garten Besonderes thut, nur unter die Kategorie der Miſsgriffe. Je näher man der Katastrophe rückt, desto mehr findet man jenes eigenthümliche Subordinationsverhältniſs des Petrus zu Johannes hervorgehoben. Schon bei'm letzten Mahle zeigt sich zwar Petrus um Entdeckung des Verräthers besonders bemüht: aber er kann sich nicht unmittelbar an Jesum wenden, sondern muſs die Vermittlung des Johannes, der ἐν τῷ κόλπῳ τȣ̃ Ἰησȣ̃ liegt, anrufen (13, 23. ff.); gieng den ersten Evangelien zufolge der einzige Petrus Jesu in den hohenpriesterlichen Palast nach: so geht nach dem vierten auch Johannes mit, und zwar so, daſs ohne ihn auch Petrus nicht hineingekonnt hätte, indem Johannes als γνωςὸς τῷ ἀρχιερεῖ ihn einführen muſs (18, 15. f.); unter das Kreuz, wohin die Synoptiker keinen Jünger sich wagen lassen, stellt das vierte Evangelium den Johannes, und läſst ihn daselbst in ein Verhältniſs zu

9) Auch Paulus, L. J. 1, a, S. 167 f. bemerkt, wie der vierte Evangelist dieſs absichtlich hervorzuheben scheine.

der Mutter Jesu treten, von welchem jene nichts wissen (19, 26. f.); bei der Erscheinung des Auferstandenen am galiläischen See wirft sich Petrus als der *θερμότερος* nur dann erst in das Meer, nachdem Johannes, als der *διορατικώτερος* (Euthym.) in dem am Ufer Stehenden den Herrn erkannt hatte (21, 7.); bei der darauf folgenden Unterredung wird zwar allerdings Petrus durch den Auftrag: *βόσκε τὰ ἀρνία με*, geehrt, doch ist diese Ehre durch die zweifelnde Frage: *φιλεῖς με;* getrübt; auch ist, während Petrus auf einen Märtyrertod hingewiesen wird, dem Johannes die Auszeichnung des *μένειν ἕως ἔρχομαι* verheissen, und Petrus wird vom Neide über diesen Vorzug abgemahnt. Endlich aber, während nach Luc. 24, 12. Petrus zuerst unter den Aposteln allein zum leeren Grabe des Auferstandenen kommt, giebt ihm das vierte Evangelium (20, 3. ff.) den Johannes zum Begleiter, und zwar so, dafs dieser dem Petrus voranläuft (*προέδραμε τάχιον τοῦ Πέτρου*) und zuerst an das Grab gelangt; hierauf geht Petrus, *ἀκολουθῶν αὐτῷ*, zwar vor Johannes in das Grab hinein, aber erst von diesem heifst es: *καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσεν*, fast im Gegensatze zu der Angabe des Lukas, dafs Petrus heimgekehrt sei, *θαυμάζων τὸ γεγονός*. Diese Stelle giebt dem Eindruck, welchen die Stellung des Johannes zu Petrus im vierten Evangelium macht, den angemessenen Ausdruck: dieses *προδραμεῖν τοῦ Πέτρου*, das Bestreben, durch Johannes dem Petrus den Rang ablaufen zu lassen, ist der Totaleindruck, welchen der aufmerksame Leser von dieser Seite der Darstellung dieses Verhältnisses im vierten Evangelium bekommen mufs [10]).

10) Dem Scharfblick von Dr. PAULUS ist diefs nicht entgangen. In einer Recens. des ersten Bandes der zweiten Auflage von LÜCKE's Comm. zum Johannes, im Lit. Bl zur allg. Kirchenzeitung, Febr. 1834, no. 18, S. 137 f. sagt er: Von Petrus hat das Johannesevangelium (die einzige Stelle 6, 68. aus-

Besonders aber wird Johannes in dem von ihm benannten Evangelium durch die stehende Benennung: ὁ μαϑητὴς ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, vor allen andern ausgezeichnet (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20.). Dafs durch diese Formel und durch die unbestimmtere: ὁ ἄλλος, oder auch nur ἄλλος μαϑητὴς (10, 15. f. 20, 3. 4. 8.), welche, wie aus 20, 2. f. erhellt, dieselbe Person mit jener andeutet, der Apostel Johannes bezeichnet sei, läfst sich zwar aus dem vierten Evangelium für sich oder mit den übrigen verglichen nicht beweisen. Denn weder wird diese Bezeichnung irgendwo mit dem Namen dieses Apostels vertauscht, noch wird im vierten Evangelium etwas von dem Lieblingsjünger erzählt, was in den drei ersten dem Johannes zugeschrieben wäre. Daraus aber, dafs 21, 2. unter den Anwesenden οἱ τοῦ Ζεβεδαίου aufgeführt sind, folgt nicht, dafs der nachher, V. 7., erwähnte μαϑητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς gerade Johannes sein müsse; ebensogut könnte Jakobus, oder einer der V. 2. aufgezählten ἄλλοι ἐκ τῶν μαϑητῶν δύο, gemeint sein. Dennoch scheint die kirchliche Tradition mit gutem Grund unter dem auf jene Weise Bezeichneten von jeher den Johannes verstanden zu haben, da in dem griechischen Entstehungsgebiete des vierten Evangeliums kaum ein andrer von den in demselben nicht genannten Aposteln so bekannt war, um auf jene Bezeichnung hin erkannt zu werden, als eben nur Johannes, dessen Aufenthalt in Ephesus schwerlich als leere Sage von der Hand zu weisen ist.

genommen) nur minder vortheilhafte Umstände [hier werden die oben erwogenen Stellen angeführt], die ihn besonders gegen Johannes zurücksetzen, aufbewahrt. Ein Petriner kann schwerlich an dem Johannesevangelium Theil genommen haben [sondern von einem Antipetriner scheint es herzurühren, dergleichen es, wie wir hier sehen, nicht blofs paulinische, sondern auch johanneische gab.]

Zweifelhafter kann scheinen, ob durch die genannten Formeln der Verfasser zugleich sich selbst, und also sich als den Apostel Johannes bezeichnen wolle? Der Schlufs des 21ten Kapitels freilich, V. 24., macht den Lieblingsjünger zum μαρτυρῶν περὶ τȣτων καὶ γράψας ταῦτα: doch dafs diefs ein Zusatz von fremder Hand sei, kann als anerkannt vorausgesetzt werden[11]). Wenn aber in dem ächten Contexte des Evangeliums, 19, 35., der Verfasser von dem Erfolge des Jesu am Kreuze beigebrachten Lanzenstichs sagt: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε: so kann damit zwar nur der Lieblingsjünger gemeint sein, weil nur er unter den Jüngern, die doch allein hier als Zeugen aufzuführen schicklich war, als bei dem Kreuze gegenwärtig vorausgesetzt ist; auch würde, dafs der Verfasser dadurch zugleich sich selbst gemeint habe, durch die dritte Person, deren er sich bedient, keineswegs unwahrscheinlich: wohl aber könnte das Präteritum zweifelhaft machen, ob nicht doch der Verfasser sich hier auf das Zeugnifs des Johannes, als einer von ihm verschiedenen Person berufe[12])? Doch läfst sich diese Ausdrucksweise auch im andern Fall erklären[13]), und in dem ἐθεασάμεθα und ἐλάβομεν (1, 14. 16.) scheint sich der Verf. als Augenzeugen der von ihm erzählten Geschichte zu geben.

Ob nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums, welcher sich wahrscheinlich als den Apostel Johannes zu errathen geben will, dieser auch wirklich gewesen sei, ist eine andre Frage, über welche wir übrigens hier nur nach Mafsgabe des uns bis jetzt Vorliegenden uns aussprechen können. Ob der Apostel Johannes eine so un-

11) s. Lücke, Comm. z. Joh. 2, S. 708.

12) Hierüber am gründlichsten Paulus, in der Recens. von Bretschneider's Probabilien, in den Heidelberger Jahrbüchern, 1821, no. 9, S. 138.

13) Lücke, a. a. O. S. 664.

historische Zeichnung des Täufers hätte geben können, wie wir im vierten Evangelium eine gefunden haben, sei nur kurz in Erinnerung gebracht. Hier aber fragt es sich, ob es irgend wahrscheinlich sei, dafs der wirkliche Johannes die wohlbegründeten Ansprüche seines Bruders Jakobus an eine besondre Auszeichnung so unbillig vernachläfsigt hätte? und ob diefs nicht vielmehr auf einen entfernt lebenden hellenistischen Verfasser deute, zu welchem von dem frühe gemordeten Bruder des Johannes kaum eine Kunde gedrungen war? Ebenso ist hier über die Bezeichnung: ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησȣς, welche 21, 20. gar durch den Zusatz: ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ ςῆθος αὐτȣ καὶ εἶπε· Κύριε, τίς ἐςιν ὁ παραδιδȣς σε; in das Schleppende verlängert wird, zu urtheilen: nicht zwar, dafs sie ein Verstofs gegen die Bescheidenheit [14]), wohl aber, dafs sie zu gesucht und geziert sei für einen, der ohne Nebenabsicht geradezu nur sich selbst bezeichnen will; da ein solcher doch wenigstens bisweilen sich durch einfache Nennung seines Namens bemerklich gemacht haben würde: wogegen ein Verehrer des Johannes, vielleicht aus einer johanneischen Schule hervorgegangen, ganz natürlich dazu kommen konnte, den von ihm verehrten Apostel, unter dessen Namen er schreiben wollte, auf diese theils ehrenvolle, theils geheimnifsvolle Weise zu bezeichnen [15]).

§. 74.

Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger.

Die zweite Tetrade eröffnet in allen vier Katalogen Philippus. Die drei ersten Evangelien wissen ausser seinem Namen nichts von ihm. Das vierte allein giebt seinen Geburtsort Bethsaida an, und berichtet seine Beru-

14) Bretschneider, Probabilien, S. 111 f.
15) vgl. Paulus, a. a. O. S. 137.

fung (1, 44. f.); in demselben tritt er auch öfters redend und angeredet auf, mit mifsverstehenden Aeusserungen (6, 7. 14, 8.); bedeutender vielleicht dadurch, dafs sich (12, 21.) die ἕλληνες, welche Jesum zu sehen wünschen, gerade an ihn wenden.

Der nächste in den drei evangelischen Verzeichnissen ist Bartholomäus, ein Name, der ausser den Katalogen sonst nirgends genannt wird. Wie die synoptischen Verzeichnisse den Bartholomäus: so verbindet in der oben betrachteten Berufungsgeschichte das vierte Evangelium (1, 46.) mit Philippus den Nathanaël, welchen es auch 21, 2. in der Gesellschaft von Aposteln aufführt. Unter den Zwölfen aber findet Nathanaël keinen Raum, wenn er nicht mit irgend einem, den die Synoptiker anders nennen, identisch ist. Dazu scheint sich am leichtesten Bartholomäus eben dadurch zu eignen, dafs ihn die drei ersten Evangelien ebenso neben Philippus aufführen, wie das vierte, das von einem Bartholomäus nichts weifs, den Nathanaël; wozu noch kommt, dafs בר תלמי nur die Bezeichnung des Sohns vom Vater her ist, neben welcher also noch ein eigentlicher Name, wie Nathanaël, Platz hatte [1]). Allein weder jene gleiche Zusammenstellung des Bartholomäus und Nathanaël mit Philippus, welche sich dadurch als zufällige zeigt, dafs sowohl A. G. 1, 13. Bartholomäus, als Joh. 21, 2. Nathanaël in andrer Verbindung erscheinen, ist für diese Identification ein hinreichender Grund; noch das Fehlen des Bartholomäus bei Johannes, der auch andere von den Zwölfen verschweigt; noch endlich die Beschaffenheit dieses Namens, da auch neben nicht blofs patronymischen Namen, wie Simon, Lebbäus, zweite Namen geführt wurden: so dafs jeder andre von Johannes nicht genannte Apostel gleich gut

1) So die meisten Erklärer, auch Fritzsche, Matth. S. 359; Winer, Realwörterb. 1, S. 163 f.

mit seinem Nathanaël identificirt werden könnte; wodurch das ganze zwischen den genannten beiden Namen angenommene Verhältnifs als eine harmonistische Fiction sich zu erkennen giebt.

Im Katalog der Apostelgeschichte folgt auf Philippus statt des Bartholomäus Thomas, welchen das Verzeichnifs im ersten Evangelium nach Bartholomäus, die der beiden andern auch noch nach Matthäus haben. Thomas, griechisch *Δίδυμος*, kommt nur im vierten Evangelium einmal in der Rolle schwermuthsvoller Treue (11, 16.), ein andermal in der bekannteren des Schwerzuüberzeugenden (20, 24. ff.), und noch einmal im Anhang (21, 2.) vor. Der nun folgende Matthäus findet sich sonst nur noch in seiner Berufungsgeschichte.

Die dritte Tetras wird übereinstimmend durch den Jakobus Alphäi eröffnet, von welchem schon oben die Rede war. Auf ihn folgt in den beiden Verzeichnissen des Lukas Simon, welcher bei ihm *ὁ ζηλωτὴς*, bei Matthäus und Markus, die ihn um eine Stelle später haben, *ὁ κανανίτης* heifst; ein Beiname, der (von קָנָא abgeleitet) ihn als einen solchen zu bezeichnen scheint, welcher früher der jüdischen Secte der Religionseiferer [2]) angehörte. Während nun die letzte Stelle in allen Verzeichnissen, die ihn noch haben, mit Judas Ischariot besetzt ist, von welchem erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann: so differiren in der Besetzung der in der dritten Tetrade noch offenen Stelle die Kataloge des Lukas von den beiden andern, indem jene einen *Ἰȣ́δας Ἰακώβȣ*, diese einen *Θαδδαῖος*, oder nach Matthäus *Λεββαῖος, ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*, hier haben. Mit Recht tadelt Schleiermacher die zum Theil höchst unnatürlichen Versuche, auch hier nur zwei verschiedene Namen Einer Person nachzuweisen; wenn er aber jene Differenz daraus zu er-

2) s. Joseph. bell. jud. 4, 3, 9.

klären sucht, dafs vielleicht noch zu Lebzeiten Jesu einer von beiden Männern gestorben oder aus dem Kreise der Apostel getreten sei, und der andre seine Stelle eingenommen habe, so dafs nun die einen Verzeichnisse den früheren, die andern den späteren Personalbestand wiedergeben[3]): so ist gewifs keiner unsrer Apostelkataloge aus den Lebzeiten Jesu her; nachher aber wird wohl Niemand ein früh abgegangenes Mitglied des Apostelcollegiums, sondern nur die zuletzt um Jesum gewesenen aufgezählt haben. So dafs auch hier nichts übrig bleibt, als eine Abweichung der Verzeichnisse anzuerkennen, welche leicht daraus entstehen konnte, dafs man zwar die Zwölfzahl der Apostel hatte, und die ausgezeichneteren unter denselben kannte, die übrig bleibenden Stellen aber, wo bestimmte Data fehlten, nach verschiedenen Traditionen verschieden besetzte.

Mit einem eigenthümlichen Kreise von Jüngern Jesu, welcher zwischen dem engeren der Zwölfe und dem weitesten seiner Anhänger überhaupt in der Mitte steht, macht uns Lukas bekannt, indem er **10, 1.** ff. sagt, dafs Jesus ausser den Zwölfen noch *ἑτέρȣς ἑβδομήκοντα* ausgewählt, und sie paarweise in die Ortschaften, durch welche er auf seiner letzten Reise zu kommen gedachte, vorausgeschickt habe, um die Nähe der *βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν* zu verkündigen. Da die übrigen Evangelisten von diesem Umstande schweigen, so hat die neueste Kritik nicht ermangelt, namentlich dem ersten, als seinsollendem Apostel, dieses Stillschweigen zum Vorwurf zu machen[4]). Allein die hieraus gegen Matthäus erwachsene Ungunst mufs sich mildern, wenn man erwägt, dafs nicht nur, wie bemerkt, in keinem der übrigen Evange-

3) Ueber den Lukas, S. 88 f.

4) Schulz, über das Abendmahl, S. 307. Schneckenburger, über den Ursprung, S. 13 f.

lien, sondern auch weder in der Apostelgeschichte, noch einem apostolischen Briefe, von den 70 Jüngern eine Spur sich findet, welche schwerlich so ganz fehlen könnte, wenn ihre Sendung so erfolgreich gewesen wäre, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Doch weniger durch ihren Erfolg, als durch ihre Bedeutsamkeit, soll jene Auswahl wichtig gewesen sein; wie nämlich die 12 Apostel durch ihre Beziehung auf die 12 Stämme Israëls die Bestimmung Jesu für das jüdische Volk andeuteten: so waren, sagt man, die 70, oder, wie einige Auctoritäten haben, 72 Jünger Repräsentanten der 70 oder 72 Völker, welche, mit eben so vielen Sprachen, nach jüdischer und altchristlicher Ansicht auf der Erde sich finden sollten [5]), und wiesen somit auf die universelle Bestimmung Jesu und seines Reiches hin [6]). Doch auch für die jüdische Nation für sich hatte jene Zahl als heilige Zahl Bedeutung: 70 Aelteste wählte sich Moses als Gehülfen (4. Mos. 11, 16. 25.); 70 Mitglieder hatte das Synedrium [7]); ebenso viele griechische Dolmetscher das A. T.

Hier fragt sich nun: hatte der in das Gedränge der Umstände hineingestellte Jesus nichts Angelegeneres zu thun, als alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen, und sich nach Mafsgabe derselben mit verschiedenen Jüngerkreisen zu umgeben? oder ist ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs, nicht vielmehr ganz im Geist der urchristlichen Sage, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schlufs machte, wenn Jesus die

5) Tuf haarez f, 19, c. 3; Recognit. Clement. 2, 42; Epiphan. haer. 1, 5.

6) Schneckenburger, a. a. O.; Gieseler, über Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 127 f.

7) s. Lightfoot, p. 786.

12 Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die 70 Aeltesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben; oder sofern wir sie mehr paulinisch-universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, dafs Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israëlistische Volk zugleich durch die Auswahl von 70 Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe? Und so angenehm auch von jeher der Kirche die Klasse der 70 Jünger gewesen ist, gleichsam als Versorgungsanstalt, um Männer unterzubringen, welche nicht zu den Zwölfen gehörten, an denen ihr aber doch etwas gelegen war, wie einen Markus, Lukas, Matthäus: so werden wir doch diese letztere Frage bejahen, die Entscheidung der neuesten Kritik für Uebereilung erklären, und gestehen müssen, dafs durch die Aufnahme einer solchen, von aller historischen Bestätigung verlassenen, nur auf dogmatisches Interesse als Quelle hinweisenden Nachricht das Lukasevangelium gegen das des Matthäus im Nachtheil ist. So viel freilich scheint namentlich aus A. G. 1, 21. f. zu erhellen, dafs Jesus auch ausser den Zwölfen noch andre beständige Begleiter hatte: dafs aber diese gerade ein Corps von Siebzigen gebildet, oder aus ihnen so viele ausgelesen worden seien, scheint nicht gehörig verbürgt zu sein [8]).

8) Diefs erkennt auch de Wette an, kurze Ausleg. des Ev. Matth. S. 99 f.

Sechstes Kapitel.

Reden Jesu in den drei ersten Evangelien. *)

§. 75.

Die Bergrede.

In dem weiteren Verlaufe des öffentlichen Lebens Jesu lassen sich von den Begebenheiten diejenigen Reden absondern, welche nicht blofs Accidenzen von Begebenheiten, sondern selbstständige Ganze bilden; wiewohl dieser Unterschied immerhin ein fliefsender ist, und von manchem Redestück, wegen des veranlassenden Ereignisses, behauptet werden kann, es sollte unter die Begebenheiten so wie von mancher Begebenheit, wegen der daran sich knüpfenden Erörterungen, sie sollte zu den Reden gestellt werden. Da ferner zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten namentlich auch in Hinsicht auf die Reden eine solche Differenz stattfindet, dafs dieser mit jenen nur wenige einzelne Aussprüche gemein hat, auch überdiefs die ganze Natur und Beschaffenheit der Reden Jesu bei den Synoptikern und deren bei Johannes eine verschiedene ist: so sind beide einer abgesonderten Betrachtung zu unterwerfen. Unter sich verhalten sich in diesem Stücke die drei ersten Evangelisten so, dafs Matthäus gerne gröfsere Massen von Reden Jesu zusammenstellt, welche sich bei Lukas an verschiedene Orte

*) Was auf Leiden, Tod und Wiederkunft sich bezieht, bleibt auch hier aufgespart.

und Anlässe vertheilt finden, wobei jedoch jeder von beiden auch wieder eigenthümliche Redestücke für sich hat; bei Markus tritt das Element der Reden sehr zurück. Es wird demnach das Zweckmäfsigste sein, wenn wir zunächst von den Redemassen des Matthäus ausgehen, jedesmal das ihnen Entsprechende bei den andern Evangelisten aufsuchen, hierauf fragen, wer wohl diese Reden besser gestellt und dargestellt habe, nnd endlich darüber, wiefern sie wirklich als aus Jesu Munde gekommen zu betrachten seien, uns ein Urtheil zu bilden streben.

Die erste gröfsere Redemasse bei Matthäus ist die sogenannte Bergrede, K. 5—7. Nachdem nämlich dieser Evangelist die Rückkehr Jesu von der Taufe nach Galiläa und die Berufung der beiden Fischerpaare erzählt hat, berichtet er, wie Jesus lehrend und heilend ganz Galiläa durchreist habe, und viel Volks aus allen Theilen Palästina's ihm nachgezogen sei; als er die Volksmenge gesehen, sei er auf einen Berg gestiegen, und habe die bezeichnete Rede gehalten (4, 23. ff.). Während man eine Parallele zu dieser Rede bei Markus vergeblich sucht giebt dagegen Lukas, 6, 20—49., einen Vortrag, der nicht nur denselben Anfang und Schlufs, sondern auch in dem dazwischen liegenden Inhalt und Gedankengang die auffallendste Verwandtschaft mit jenem hat; wozu noch kommt, dafs auch bei ihm wie bei Matthäus nach Beendigung des Vortrags Jesus nach Kapernaum geht, und den Knecht des Hauptmanns heilt. Freilich reiht er die Rede etwas später ein, indem er vor derselben manche Wanderungen und Heilungen Jesu erzählt, welche Matthäus nach der seinigen stellt; er läfst ferner, fast im Gegensatze gegen Matthäus, Jesum die Rede nicht *ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος*, sondern *καταβάντα, ἐπὶ τόπȣ πεδινȣ̃*, und nicht, wie bei Matthäus, *καθίσαντα*, sondern stehend halten; wozu endlich noch diefs kommt, dafs die Rede bei Lukas dem Umfange nach nur etwa ein Viertheil von der bei Matthäus

beträgt, somit ein bedeutender Theil von dieser in jener fehlt: während übrigens doch auch die Rede bei Lukas einige eigenthümliche Elemente hat, welche in der des Matthäus vermifst werden.

Um daher nicht zugeben zu müssen, dafs von zwei inspirirten Evangelisten einer Unrecht habe, wenn doch der eine Jesum auf dem Berge, der andre auf der Ebene, der eine sitzend, der andre stehend, der eine früher, der andre später dasselbe reden liefse, zudem entweder der eine wesentliche Auslassungen, oder der andere ebensolche Zusätze sich erlaubt hätte: hat die alte Harmonistik beide Reden für verschieden erklärt [1]), mit Berufung darauf, dafs Jesus wichtige Stücke seiner Lehre öfters behandelt haben müsse, und dabei auch gewisse besonders schlagende Aussprüche wörtlich wiederholt haben könne. So unbedenklich dieses Letztere von einzelnen Sentenzen zuzugeben ist: so entschieden ist es von längeren Ausführungen zu läugnen; ja selbst jene kurzen Gnomen wird der begabte und erfindungsreiche Lehrer jedesmal in andrer Stellung und Verbindung vorzubringen wissen, und unmöglich kann ein anderer als ein ganz dürftiger Kopf einen so bestimmt ausgeführten Anfang und Schlufs, wie ihn die in Frage stehenden Reden an den Makarismen und dem Bilde des auf Felsen oder auf Sand gebauten Hauses haben, zu wiederholten Malen gebrauchen.

Mufste man sich daher für die Identität beider Reden entscheiden, so galt es zuerst, die Differenzen zwischen beiden Relationen auszugleichen, oder auf eine Weise zu erklären, bei welcher ihre Glaubwürdigkeit unangetastet blieb. In Bezug auf die verschiedene Bezeichnung des

1) Augustin. de consens. ev. 2, 19.; Storr, über den Zweck u. s. f. S. 347 ff. Die weitere Literatur s. in Tholuck's Auslegung der Bergpredigt, Einl. §. 1.

Locals hat Paulus das ἐπὶ bei Lukas premirt, und von einem Stehen über der Ebene, also auf einem Hügel erklärt[2]); besser Tholuck den τόπος πεδινὸς von der eigentlichen Ebene unterschieden, und als eine weniger gähe Stelle seines Abhangs zu dem Berge geschlagen[3]); indefs, da der eine Evangelist den Vortrag Jesu unmittelbar an ein Hinaufsteigen, der andre an ein Herabsteigen knüpft: so wird man doch mit Olshausen sagen müssen, wenn Jesus nach Lukas auf der Ebene oder an einer niedrigeren Stelle des Berges gesprochen, so habe Matthäus das auf das Hinaufsteigen gefolgte Heruntersteigen übergangen; oder wenn nach Matthäus Jesus auf der Höhe des Berges geredet, so habe Lukas vergessen zu melden, dafs er, nachdem er schon herabgestiegen war, sich doch des Gedränges wegen vor der Rede wieder etwas in die Höhe gezogen habe[4]). Und zwar hat jeder von beiden, was er nicht meldet, davon ohne Zweifel auch nichts gewufst, und indem in der Ueberlieferung diese Rede mit einem Aufenthalt Jesu auf einem Berge in Verbindung stand, so dachte wohl Matthäus sich eben den Berg als eine bequeme Erhöhung für eine Volksrede, während Lukas ein Herabsteigen zu der Menge für nöthig erachtete; womit auch die weitere Differenz zusammenhängt, dafs der vom Berg aus Redende sitzen zu können schien, weil er durch den Berg schon genug über die am Abhang herunter aufgestellten Zuhörer hervorragte: der auf der Ebene Sprechende aber mufste natürlich stehen. — Ebenso wie diese das Local betreffende, wird man auch die chronologische Differenz einräumen, und sich falscher Ausgleichungsversuche enthalten müssen.

2) exeg. Handb. 1, b. S. 572.

3) a. a. O. S, 53.

4) Bibl. Comm. 1, S. 201.

Die Abweichungen im Umfang und Inhalt der Rede lassen an sich die dreifache Erklärung offen: dafs entweder der kürzere Bericht des Lukas nur ein Auszug aus der ganzen Rede, wie sie vollständig Matthäus wiedergebe; oder dafs in der Aufzeichnung des Matthäus manches bei andern Gelegenheiten Gesprochene hinzugefügt; oder endlich dafs beides zugleich der Fall sei. Wer, wie Tholuck, die *fides divina*, oder, wie Paulus, die *fides humana* der Evangelisten unverletzt halten will, dem empfiehlt sich die erstere Ansicht, weil Weglassen von Vorgekommenem ein unverfänglicherer Fehler ist, als Hinzusetzen von Nichtvorgekommenem, und man beruft sich hiebei auf den engen Zusammenhang, welchen man in der Bergrede des Matthäus nachweisen zu können glaubt, und der darauf hinweisen soll, dafs die Rede in Einem Zuge von Jesus selbst so gesprochen worden sei. Allein theils kann ja wohl auch ein nur nicht ganz ungeschickter Referent ursprünglich nicht zusammengehörige Aussprüche in erträglichen Zusammenhang bringen, theils geht dieser, wie jene Erklärer selbst gestehen müssen [5]), nur etwas über die Hälfte über die Bergrede hinüber, so dafs von 6, 19. an mehr oder minder isolirte Sentenzen folgen, und sogar an solchen Aussprüchen fehlt es nicht ganz, welche an dieser Stelle gar nicht gethan sein können. Daher hat sich die neueste Kritik umgekehrt dahin entschieden, dafs die kürzere Relation bei Lukas ganz oder doch nahezu die ursprüngliche Gestalt der Rede Jesu wiedergebe, Matthäus dagegen sich erlaubt habe, an dasjenige, was Jesus bei dem beschriebenen Anlasse vorgetragen, manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene in der Art anzureihen, dafs der gemeinschaftliche Grundrifs, nämlich Anfang, Schlufs und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts

5) Tholuck, S. 24; Paulus, S. 584.

blieb, in dieses Fachwerk aber mehr oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde [6]; eine Ansicht, welche hauptsächlich dadurch unterstützt wird, dafs viele von den Aussprüchen, welche Matthäus in der Bergrede zusammenstellt, bei Lukas und zum Theil auch bei Markus an verschiedenen Orten zerstreut vorkommen. Diefs zuzugeben genöthigt, und doch bestrebt, einen Irrthum, der seine Augenzeugenschaft mehr als zweifelhaft machen würde, von dem Evangelisten abzuwälzen, behaupten nun andre Theologen, nicht in der Meinung, sie sei in Einem Zuge gesprochen worden, sondern mit klarem Bewufstsein, dafs diefs nicht der Fall gewesen sei, habe Matthäus diese Rede zusammengesetzt [7]. Allein mit Recht ist hiegegen bemerkt worden, wenn doch Matthäus Jesum, ehe er die Rede beginnt, auf den Berg hinauf, und nachdem er sie geendigt, von demselben wieder herabsteigen lasse: so stelle er dadurch das zwischen beiden Momenten Gesprochene augenscheinlich als in Einem Zuge gesprochen dar; und wenn er von den ὄχλοις, deren er vor dem Beginn der Rede gedacht hatte, nach deren Beendigung bemerke, welchen Eindruck die Rede auf sie gemacht: so müsse er doch wohl einen zusammenhängenden Vortrag schildern wollen [8]. Indessen auch bei Lukas hat man theils in seiner Bergrede Stellen gefunden, wo der unterbrochene Zusammenhang auf Lücken schliefsen läfst, und Zusätze, welche schwerlich ursprünglich sind [9]; theils ist die richtigere Stellung derjenigen Aussprüche, welche er an andern Orten hat,

6) So Schulz, vom Abendmahl, S. 313 f.; Sieffert, S. 74 ff.; Fritzsche, S. 301.

7) Olshausen, 1, S. 201.; Kern, in der Tüb. Zeitschrift 1834, 2, S. 33.

8) Schulz. a. a. O. S. 315.; Schneckenburger, Beiträge, S. 26.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 89 f.

sehr problematisch gefunden worden [10]): wefswegen, wie wir bald näher sehen werden, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat.

Das Publicum, für welches die Bergrede bestimmt war, könnte von Lukas als ein engerer Kreis bezeichnet zu sein scheinen, wenn er die Apostelwahl unmittelbar vorhergehen, und bei'm Beginne des Vortrags Jesum die Augen εἰς τȣς μαϑητὰς αὐτȣ erheben läfst; als von Matthäus, der der Rede eine Beziehung auf die ὄχλȣς giebt. Da indessen andererseits sowohl Matthäus vor der Bergrede die μαϑητὰς zu Jesu treten, und diese sofort von ihm belehrt werden; als auch Lukas ihn die Rede εἰς τὰς ἀκοὰς τȣ λαȣ halten läfst: so zeigt sich, dafs Jesus zum versammelten Volk überhaupt, doch mit besonderer Beziehung auf seine Schüler geredet hat [11]); denn dafs hier ein bestimmter feierlicher Redeact zum Grunde liege, haben wir nicht Ursache zu bezweifeln.

Schreiten wir jetzt zur Betrachtung des Einzelnen: so ist in beiden Redactionen die Bergrede durch eine Anzahl von Makarismen eröffnet, von welchen übrigens bei Lukas nicht nur mehrere fehlen, sondern auch, wie Storr [12]) besser eingesehen hat, als jetzt Olshausen, die meisten in einem andern Sinne genommen sind, als bei Matthäus. Indem nämlich weder die πτωχοὶ, wie bei Matthäus, durch den Zusatz: τῷ πνεύματι, näher bestimmt, also nicht die innerlich sich arm und elend Fühlenden; sondern die eigentlich Armen sind, noch der Hunger der πεινῶντες auf τὴν δικαιοσύνην bezogen, also kein geistiger, sondern

10) Tholuck, a. a. O. S. 11 ff., und meine Recens. der Schriften von Sieffert u. A. in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik, November 1834.

11) vgl. Tholuck, a. a. O. S. 25 ff. de Wette, Ausleg. des Ev. Matth. S. 49.

12) Ueber den Zweck u. s. w. S. 348.

ein leiblicher ist; dagegen sowohl die πεινῶντες als die κλαίοντες durch die Zeitbestimmung: νῦν, näher bezeichnet werden: so ist der Gegensatz bei Lukas nicht wie bei Matthäus der concrete von jetzt unbefriedigten und leidenden Frommen, und deren künftiger Glückseligkeit, sondern der abstracte von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen überhaupt. Diese Art der Entgegensetzung des αἰὼν ἕτος und μέλλων kommt bei Lukas auch sonst, namentlich in der Parabel vom reichen Manne, vor, und ohne hier schon zu untersuchen, welche von beiden Darstellungen wohl die ursprüngliche sein möge, bemerke ich nur, dafs eben die des Lukas ganz in dem ebionitischen Geiste gemacht ist, welchen man neuestens im Matthäusevangelium hat finden wollen. Bei den Ebioniten nämlich, wie sie namentlich in den klementinischen Homilien sich darstellen, ist diefs ein Hauptsatz, dafs, wer sich in dieser Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdischen Besitz verzichte, sich dadurch himmlische Schätze sammle [13]). Der letzte μακαρισμὸς bezieht sich auf diejenigen, welche um Jesu willen verfolgt werden. Lukas in der Parallelstelle hat ἕνεκεν τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ ἀνθρώπȣ, und so kann auch das ἕνεκεν ἐμȣ̃ bei Matthäus Jesum nur in der Eigenschaft des Messias bezeichnen. Ist nun wirklich die Bergrede so in die erste Zeit von Jesu Wirksamkeit zu setzen, wie sie die Evangelisten stellen: so kann er damals, wo er nach dem Obigen sich selbst noch gar nicht für den Messias erklärt hatte, unmöglich schon so gesprochen haben; sondern, wenn er wirklich ἕνεκεν ἐμȣ̃ gesagt hat, so ist der ganze Ausspruch aus späterer Zeit, oder wenn er vom Menschensohn in der dritten Person gesprochen hat, so

13) Homil. 15, 7 u. sonst; vgl. Credner in Winer's Zeitschrift f. w. Theolog. 1, S. 298 f.; Schneckenburger, über das Evangelium der Aegyptier, §. 6.

wollte er diesen damals noch nicht als identisch mit ihm selbst bezeichnen [14]).

Auf die Makarismen folgen bei Lukas ebensoviele οὐαὶ, welche bei Matthäus fehlen. In ihnen tritt die ebionitische Entgegensetzung des עולם הזה und הבא noch schroffer hervor, wenn ohne Weiteres den πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις und γελῶσι wehe zugerufen, und in der kommenden, messianischen Weltordnung mit entsprechenden Uebeln gedroht wird; eine Darstellung, welche an Jac. 5, 1 ff. erinnert. Da jedenfalls das letzte οὐαὶ etwas steif dem letzten μακάριοι nachgebildet ist, indem gewifs nur dem Gegensatze mit den vielverlästerten wahren Propheten zulieb, und nicht weil ein historisches Datum vorhanden gewesen wäre, behauptet wird, bei den ψευδοπροφήταις sei es der Fall gewesen, dafs Jedermann Gutes von ihnen gesagt habe: so könnte man wohl mit Schleiermacher [15]) vermuthen, der Referent im dritten Evangelium habe die den Seligpreisungen correspondirenden Wehe von seinem Eigenen hinzugethan. Weniger übrigens weil er, wie Schleiermacher meint, eine Lücke fühlte; die er nicht mehr ergänzen konnte, als weil es dem Messias angemessen scheinen mochte, wie einst Moses, neben dem Segen auch den Fluch ausgesprochen zu haben. Wenn man nämlich in der Bergrede sonst zwar mit Recht ein Seitenstück zur sinaitischen Gesetzgebung findet: so dürfte doch dieser Eingang, wenigstens bei Lukas, mehr an den Abschnitt im Deuteronomium (27, 11 ff.) erinnern, wo Moses gebietet, dafs bei'm Einzuge des Volks in Kanaan die eine Hälfte auf den Berg Garizim, die andere auf den Ebal sich stellen, und jene einen vielfachen Segen für die dem Gesetze Gehorsamen, diese einen ebenso vielfachen Fluch gegen die Uebertreter des-

14) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 29.
15) a. a. O. S. 90.

selben aussprechen solle; was nach Jos. 8, 33 ff. wirklich vollzogen worden ist [16]).

Passend reiht sich an die Makarismen bei Matthäus die Darstellung der Jünger Jesu als τὸ ἅλας τῆς γῆς und τὸ φῶς τȣ̃ κόσμȣ an (5, 13. ff.) Bei Lukas findet sich die Rede vom Salze mit etwas verschiednem Anfang an einer andern Stelle (14, 34 f.), wo Jesus seine Zuhörer ermahnt, in reiflicher Erwägung der in seiner Nachfolge zu bringenden Opfer sich lieber gar nicht an ihn anzuschliefsen, als nachher mit Schande zu bestehen, und hierauf füglich solche schwachwerdende Schüler mit abstehendem Salze vergleichen kann. Pafst so das Dictum an beide Stellen: so ist es zugleich in seiner gnomischen Kürze von der Art, dafs es öfters wiederholt werden konnte, also in beiden Verbindungen gesprochen sein kann. Dagegen kann es nicht gesprochen sein in dem Zusammenhange, welchen ihm Markus (9, 50.) anweist; denn das auf die Hölle sich beziehende ἁλίζειν kann mit dem ἅλας, durch welches der Vorzug des wahren Anhängers Jesu dargestellt wird, in keinem inneren Zusammenhange stehen, vielmehr ist die Verbindung nur äusserlich durch das gleiche Wort vermittelt, eine Art von Zusammenhang, welche treffend als lexikalischer bezeichnet worden ist [17]). Der veränderte Schlufs, welchen Markus der Gnome giebt, kann zwar

16) Auch die Rabbinen legten auf diese mosaischen Segnungen und Flüche Gewicht, s. Lightfoot, S. 255. Ferner, wie wir hier acht Makarismen haben, so liefsen sie den Abraham *benedictionibus septem* (Baal Turim. in Gen. 12. bei Lightfoot S. 256.), den David, Daniel sammt drei Genossen und den Messias *benedictionibus sex* gesegnet werden (Targ. Ruth. 3. ebendas.). Auch zählten sie gegenüber von 20 *beatitudinibus* in den Psalmen, ebensoviele *vae* im Jesaias auf (Midrasch Tehillim in Ps. 1. ebend.).

17) Schneckenburger, Beiträge, S. 58.

möglicherweise in Verbindung mit derselben, ebensogut aber in ganz andrem Zusammenhange vorgetragen worden sein. — Auch die Gnome vom Lichte, das, wie das Salz nicht kraftlos, so nicht verborgen werden dürfe, fehlt in der Bergrede des Lukas, welcher mit Weglassung der bestimmten Beziehung auf die Jünger den Ausspruch an zwei verschiedenen Orten hat. Zuerst 8, 16., unmittelbar nach der Auslegung der Parabel vom Säemann, wohin auch Markus (4, 21.) das Dictum stellt, liefse sich zwar das Leuchten des Lichts mit dem καρποφορεῖν des Samens in Verbindung setzen: doch ist nach der Auslegung einer Gleichnifsrede ein Ruhepunkt, über welchen ein verständiger Redner nicht so leicht zu neuen Bildern hinwegeilen wird; jedenfalls aber findet sofort zwischen diesem Leuchten des inneren Lichts und dem von Lukas weiter darangehängten Ausspruche, dafs alles Verborgene an den Tag komme, kein innerer Zusammenhang statt, sondern wir haben hier eine Erscheinung, welche bei Lukas besonders häufig sich wiederholt, dafs nämlich in den Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen sind. So ist hier zwischen der Parabel vom Säemann und der Erzählung von dem Besuche der Mutter und Brüder Jesu zuerst die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger inneren Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensatz von Verbergen und offen Hinstellen vorkam, fiel dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen ein; worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung auf die Parabel, der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesetzt ist. Vollends aber an der zweiten Stelle, 11, 33., ist zwischen der Rede Jesu, dafs seine Zeitgenossen einst durch die Niniviten werden verurtheilt werden, und dem ὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας kein Zusammenhang

nachzuweisen, wenn man ihn nicht hineinlegt [18]), sondern wir haben auch hier wieder, zwischen den Reden gegen die Zeichenforderung und denen bei'm Pharisäermahl, eine solche Fuge, welche mit abgerissenen Redestücken ausgefüllt ist.

Es folgt nun 5, 17 ff. der Uebergang zum eigentlichen Thema der Rede, nämlich die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein u. s. f.; was, da sich hiemit Jesus offenbar als den Messias voraussetzt, welchem man die Befugnifs zur Abrogirung eines Theils des Gesetzes zuschrieb, wieder ein Ausspruch ist, der nicht zu einer Zeit gethan sein kann, in welcher sich Jesus, wenn Matth. 16, 13 ff. richtig gestellt ist, noch gar nicht als Messias erklärt hatte [19]). Lukas (16, 17.) stellt diesen Ausspruch zwar nach dieser Erklärung, zugleich aber neben den scheinbar ganz entgegengesetzten, dafs das Gesetz und die Propheten nur bis auf Johannes gehen; zwei Aussprüche, die unmöglich in demselben Zusammenhange gethan sein können, sondern auch hier ist der Zusammenhang nur ein lexikalischer, indem *ad vocem νόμος*, womit der erste Satz anfieng, dem Verfasser ein anderer, gleichfalls den *νόμος* betreffender Ausspruch Jesu beifallen mochte [20]). Ueberhaupt ist hier, zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Manne, wieder eine jener Spalten, in welchen sich bei Lukas gerne abgerissene Redestücke zusammenfinden.

So wenig, wird V. 20. fortgefahren, sei Jesus geson-

18) wie Olshausen, 1, S. 615. Das Richtige angedeutet bei Schneckenburger, Beiträge, S. 58.; Tholuck, a. a. O. S. 11.

19) Fritzsche, S. 213.

20) Diefs ist der von Schleiermacher, S. 205. vermifste Anlafs, zum 16ten Vers den 17ten unhistorisch hinzuzufügen.

nen, Nichtachtung des mosaischen Gesetzes zu lehren, dafs er vielmehr eine noch strengere Achtung desselben als die Schriftgelehrten und Pharisäer verlange, und diese sich gegenüber als diejenigen erscheinen lasse, welche das Gesetz untergraben; woraus sofort an einer Reihe von mosaischen Geboten gezeigt wird, wie Jesus, statt sich an den blofsen Buchstaben zu halten, in den Geist der Gesetze eindringe, und namentlich die rabbinische Auslegung derselben in ihrer Verwerflichkeit durchschaue (— V. 48.). Dafs dieser Abschnitt in der Ordnung und Vollständigkeit, wie wir ihn bei Matthäus lesen, in der Bergrede des Lukas fehlt, ist ein entschiedenes Zeichen, dafs diese letztere Lücken hat. Denn in dieser Passage ist der Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angegeben: sondern auch die zerstreuten Aeusserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas giebt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt. Auch ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dafs die Worte, mit welchen Lukas (V. 27.) Jesum nach dem letzten Wehe fortfahren läfst: *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω*[21]) und ebenso V. 39. das *εἶπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς*[22]), Lücken verrathen. Was einzelne Parallelen betrifft, so ist die Ermahnung zu schneller Ausgleichung mit dem *ἀντίδικος* (5, 25 f.) bei Lukas (12, 58 f.) nach dem Urtheil erfahrener Exegeten wenigstens nicht so leicht mit dem Vorangegangenen in Zusammenhang zu bringen, als bei Matthäus [23]); noch schlimmer jedoch steht es mit der Parallele zu 5, 32., von der Ehescheidung, wo, was bei Matthäus in engster Verbindung steht, bei Lukas (16, 18.)

21) Schleiermacher, a. a. O. S. 90.

22) Tholuck, S. 21.

23) Tholuck, S. 12. 187.

in einer der schon bezeichneten Spalten zwischen die Versicherung der Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Parabel vom reichen Manne eingeklemmt ist. Denn zum Behuf einer Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden das μοιχεύειν mit Olshausen [24]) ohne Weiteres allegorisch von Untreue gegen das göttliche Gesetz zu deuten, oder Behufs des Zusammenhangs mit der folgenden Parabel diese mit Schleiermacher [25]) auf den ehebrecherischen Herodes zu beziehen: das heifst doch gleicherweise Gespenster sehen. Vielmehr scheint in dem Verfasser die Ueberlieferung nachgeklungen zu haben, dafs Jesus nach vorangeschickter Versicherung von der Unverbrüchlichkeit des mosaischen Gesetzes unter Anderem auch diesen strengen Grundsatz in Bezug auf die Scheidung ausgesprochen habe, und diesen, der ihm von jener Ausführung allein präsent war, stellte er hieher. Derselbe Ausspruch kommt Matth. 19, 9. in einem Zusammenhange wieder, der eine Wiederholung glaublich macht. Während sofort bei Matthäus die Gebote der Duldung und Nachgiebigkeit (5, 38—42.) unter der geistigen Auslegung des ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμȣ̃ im begriffsmäfsigsten Zusammenhange stehen, sind sie in der Bergrede des Lukas (6, 29.) weit unbestimmter durch das Gebot der Feindesliebe (V. 27 f.) eingeleitet, welches selbst bei Matthäus, wiederum entschieden besser, als Berichtigung des ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σȣ καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σȣ (V. 43 ff.) gegeben ist. Namentlich die Bemerkung, dafs, nur die Freunde zu lieben, nichts sei, was nicht auch schlechte Menschen thun könnten, welche bei Matthäus (V. 46 f.) als Polemik gegen die zum mosaischen Gebot der Freundesliebe in der Tradition hinzugekommene Erlaubnifs, den Feind zu hassen, so genau sich anschliefst, steht

24) a. a. O. S. 692 ff.
25) a. a. O. S. 206 f.

bei Lukas (V. 32.) nach dem: was ihr wollt u. s. f., welches Matthäus erst weiter unten (7, 12.) hat, ohne Zusammenhang. Ueberhaupt, vergleicht man den Abschnitt Luc. 6, 27—36. mit dem entsprechenden bei Matthäus: so wird man hier geordneten Fortschritt der Gedanken, dort eine ziemliche Verwirrung finden [26]).

Bleiben hierauf die Warnungen vor pharisäischer Heuchelei (6, 1—6.) ohne Parallele: so folgt in Bezug auf das Mustergebet eine, auf welche die neuere Kritik nicht wenig zum Nachtheil des Matthäus baut. Die ältere Harmonistik zwar machte sich kein Bedenken, dieses Gebet von Jesu zweimal, sowohl unter den Umständen, welche Matthäus, als welche Lukas (11, 1 ff.) erzählt, vorgetragen sein zu lassen [27]): allein schwerlich werden, wenn Jesus in der Bergrede schon ein Mustergebet gegeben hatte, seine Jünger ihn später, wie wenn nichts dergleichen vorhergegangen wäre, um ein solches angesprochen haben; in keinem Falle hätte wohl Jesus ohne alle Erinnerung, dafs er ein solches ja längst gegeben, das früher mitgetheilte Muster wiederholt. Defswegen hat sich die neueste Kritik dahin entschieden, dafs nur Lukas den natürlichen und wahren Anlafs der Mittheilung dieses Gebetes aufbewahrt habe, wogegen es in der Bergrede des Matthäus nur, wie so manche andre Redestücke, vom Referenten eingeschoben sei [28]). Allein die Natürlichkeit, welche man an der Darstellung dieser Sache bei Lukas rühmt, kann ich nicht entdecken. Abgesehen davon, was die bezeichneten Kritiker selbst unwahrscheinlich finden, dafs die Jünger Jesu bis zur letzten Reise, in welche Lukas die Scene versetzt, ohne Anweisung zu beten gewesen

26) Uebereinstimmend de Wette, Ausleg. d. Ev. Matth. S. 48.

27) so noch Hess, Gesch. Jesu, 2, S. 48 f.

28) Schleiermacher, a. a. O. S. 173. Olshausen, S. 235. Sieffert, S. 78 ff.

sein sollten: fällt überhaupt schon das, dafs Jesus mit einer solchen gewartet haben soll, bis die Jünger ihn darum ersuchten, und dafs er dann auf ihr Begehren sich sogleich in ein Gebet geworfen haben soll, schwer zu glauben; gewifs vielmehr hat er von Anfang an oft in ihrem Kreise gebetet: dann aber war ihre Bitte überflüssig, und er mufste sie, wenn sie doch baten, wie Joh. 14, 9. auf das verweisen, was sie in seinem Umgange längst haben sehen und hören können. Die Darstellung bei Lukas scheint nach blofser Vermuthung gemacht, indem man zwar wufste, dafs jenes Gebet von Jesu herrührte, auf die weitere Frage aber, was ihn zur Mittheilung desselben bewogen habe, sich selbst die Antwort ertheilte: ohne Zweifel werden sie ihn um ein Mustergebet ersucht haben. Ohne daher behaupten zu wollen, dafs Matthäus uns die Verbindung aufbewahrt habe, in welcher dieses Gebet ursprünglich von Jesu gesprochen ist, zweifeln wir doch ebensosehr, ob wir diese bei Lukas zu lesen bekommen. Was das Einzelne dieses Gebets betrifft, so ist es zwar nicht zu läugnen, was Wetstein sagt: *tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est* [29]): aber eben so richtig bleibt, was Fritzsche erinnert, dafs so allgemeine Wünsche gar wohl von Verschiedenen auf unabhängige Weise im Gebete, und zwar selbst mit ähnlichen Worten, ausgesprochen werden konnten [30]), was am besten die von Wetstein auch aus nichtjüdischen Schriften aufgehäuften Parallelen beweisen. Das nach dem Schlusse des Gebetes angehängte Corollarium zur drittletzten Bitte steht hier nach der Unterbrechung durch die späteren Bitten um so weniger gut, als es auch am Folgenden keinen Halt hat, wo V. 16—18. dem früheren Gedankengange

29) N. T. I, 323. Man sehe die Parallelen bei ihm und Lightfoot.

30) Comm. in Matth. p. 265.

gemäfs gegen das Heuchlerische des pharisäischen Fastens gesprochen wird; doch hat Markus 11, 25. diesen Ausspruch, sammt der Anweisung, beim Gebete seinen Feinden zu vergeben, an die vorangegangenen Reden von der Kraft des glaubensvollen Gebetes noch übler angehängt.

Von 6, 19. an sollten alle Ausleger mit Paulus bekennen, dafs ihnen der Faden des engeren Zusammenhangs abreisse: nur dafs man dann nicht mit ebendemselben behaupten kann, unerachtet des mangelnden Zusammenhangs habe doch Jesus selbst auch die folgenden Gnomen noch zusammen gesprochen; sondern hier hat die neuere Kritik Alles für sich, wenn sie eine Zusammenstellung verschiedenzeitiger Aussprüche vermuthet. Voran steht die Gnome von irdischen und himmlischen θησαυροῖς (V. 19—21.), welche Lukas 12, 33 f. in einer seine Anhänger von irdischen Sorgen abmahnenden Rede Jesu wahrscheinlich im richtigeren Zusammenhange hat. Hierauf (V. 22 f.) die Sentenz vom Auge als des Leibes Licht, welche bei Lukas 11, 34 f. der schon erwähnten Gnome von dem auf den Leuchter zu stellenden Lichte angehängt ist. Da aber der λύχνος auf dem Leuchter etwas ganz Anderes bezeichnet, als die Vergleichung des Augs mit einem λύχνος besagen will: so bleibt für die Verbindung der Sätze bei Lukas nur das leere Wort λύχνος übrig, ein lexikalischer Zusammenhang, welcher schlimmer als gar keiner ist. Folgt sodann (V. 24.) wieder ohne nachweisbaren Zusammenhang die Gnome von den zwei Herren; bei Lukas 16, 13. in der schon erwähnten Fuge zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Mann, an das Vorhergehende wahrscheinlich blofs *ad vocem* μαμωνᾶς angeschlossen. Nun kommt bei Matthäus V. 25—34. eine Abmahnung von irdischen Sorgen durch Hinweisung auf das harmlose Gedeihen von Naturgegenständen; von Lukas 12, 22 ff. passend an eine ihm eigenthümliche Parabel von dem Manne angehängt, welchen

mitten unter dem Anhäufen irdischer Schätze der Tod abfordert. Das folgende Verbot des Richtens (7, 1—5.) hat auch Lukas wieder in seiner Bergrede (V. 37 f. 41 f.), und es schliefst sich hier zwar zufällig besser an die vorangegangene Ermahnung zur Barmherzigkeit an, ist aber V. 39. 40. und zum Theil auch 38. durch fremdartige Dinge auf das Gewaltsamste unterbrochen. Ganz unpassend hat die darin vorkommende Phrasis vom Messen Markus 4, 24. eingefügt, in einer Stelle, welche ganz den mehrbesprochenen Fugen bei Lukas gleicht. Ist sofort V. 6. bei Matthäus gleichsehr ohne Zusammenhang wie ohne Parallele: so findet sich die folgende Ausführung über den Nutzen des Gebets (V. 7—11.) bei Lukas 11, 9. sehr passend an eine ihm gleichfalls eigenthümliche Gleichnifsrede von dem aus dem Schlafe gepochten Freunde angeschlossen; wogegen das bei Matthäus zusammenhanglose: was ihr wollt, dafs euch die Leute thun sollen u. s. f., in der Bergrede des Lukas 6, 31. nur einen ungefähren Zusammenhang hat. Was sofort (V. 13 f.) von der *ςενὴ πύλη* u. s. w. gesagt wird, leitet Lukas (13, 23.) durch die an Jesum gestellte Frage: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;* ein, welche leicht, wie jene Bitte um eine Gebetsformel, von einem Solchen gemacht scheinen könnte, der zwar wohl wufste, dafs Jesus jenen Ausspruch gethan hatte, aber um eine Veranlassung desselben verlegen war; auch ist das Bild bei Lukas weit mangelhafter als bei Matthäus ausgeführt, und mit parabolischen Elementen verschmolzen. Die Rede von dem Erkennen des Baumes an seinen Früchten (V. 16—20.), welche bei Lukas (6, 43. ff.) und auch bei Matthäus selbst weiter unten (12, 33. ff.) in allgemeiner Beziehung, in der Bergrede des Matthäus aber in speciellem Bezug auf Pseudopropheten vorkommt, steht bei Lukas am allerwenigsten in schicklichem Zusammenhange. Die folgende Erklärung Jesu gegen diejenigen, welche blofs *Κύϱιε, Κύϱιε,* zu ihm

sagen, und am Tage des Gerichts von ihm werden abgewiesen werden (V. 21 – 23.), kann, weil sie Jesum bestimmt als Messias voraussetzt, so frühe nicht wohl gegeben sein, und steht in sofern bei Lukas (13, 25. ff.) schicklicher. Der Schlufs der Rede, wie schon erwähnt, ist beiden Evangelisten gemeinschaftlich.

Aus der bisher angestellten Vergleichung sehen wir bereits, dafs die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Ueberlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten; wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhange losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, und als Gerölle an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, dafs Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewufst hat; während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen gröfseren Redemassen, liegen geblieben sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte.

§. 76.

Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen.

Bei Gelegenheit der Aussendung der Zwölfe stellt das erste Evangelium (K. 10.) wieder eine gröfsere Rede zusammen, welche, soweit sie ihm nicht eigenthümlich ist, die beiden andern Synoptiker nur zum kleineren Theile bei eben diesem Anlafs gesprochen sein lassen; die meisten Bestandtheile derselben rückt Lukas theils bei Gele-

genheit der Aussendung der Siebenzig (10, 2. ff.), theils bei einem späteren Gespräche mit den Jüngern (12, 2. ff.) ein; Etliches findet sich auch sowohl bei Matthäus als bei den übrigen in den Reden Jesu über seine Parusie wieder.

Wie auch hier die ältere Harmonistik unbedenklich eine Wiederholung derselben Reden annahm [1]); so will die neuere Kritik nur bei Lukas die ursprünglichen Anlässe und Verbindungen, bei Matthäus eine bloſse Zusammenstellung des Referenten finden [2]); auch die Differenz kehrt wieder, daſs die apologetisch gesinnten Ausleger behaupten, Matthäus habe das Bewuſstsein gehabt, hier zu verschiedenen Zeiten Gesprochenes zusammenzustellen, ja er habe sogar vorausgesetzt, daſs dieſs auch seinen Lesern in die Augen fallen würde [3]): wogegen andre mit Recht auf die Art hinweisen, wie die Rede V. 5. durch die Worte: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰ. παραγγείλας αὐτοῖς* eingeführt, und 11, 1. durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. διατάσσων τοῖς δώδεκα κ. τ. λ.* abgeschlossen ist, woraus zur Genüge die Meinung des Evangelisten, hier einen zusammenhängenden Vortrag zu geben, erhelle [4]).

Eigenthümlich ist in dieser Rede dem Matthäus neben Anderem, was mehr nur als Erweiterung von Gedanken erscheint, die auch in den entsprechenden Stellen der beiden andern Synoptiker angelegt sind, der Eingang der Instruction, der die Ausgesendeten auf Juden beschränkt (V. 5. 6.) und ihnen den Auftrag ertheilt, neben Verkündigung des Messiasreichs und Heilung der Kranken,

1) z. B. Hess, Gesch. Jesu, 1, S. 545.

2) Schulz, a. a. O. S. 308. 314. Sieffert, S. 80 ff.

3) Olshausen, 1, S. 333. Die letztere kecke Behauptung bei Kern a. a. O. S. 63.

4) Schulz, S. 315.

wovon ebenso Lukas (9, 2.) spricht, auch Todte zu erwecken: ein befremdender Auftrag, da von den Aposteln vor Jesu Hingang keine Todtenerweckung bekannt ist, und solche, ohne dafs sie uns erzählt werden, dennoch mit Olshausen vorauszusetzen, Wenige Lust haben werden. Erst die Apostelgeschichte weifs von den Todtenerweckungen eines Petrus und Paulus: was die Jünger nach ihrem Ausgang in alle Welt thaten, dazu liefs sie die Sage schon bei ihrer ersten Aussendung durch Jesum bevollmächtigt werden.

Gemeinschaftlich sind den Synoptikern bei der Aussendung der Zwölfe eigentlich nur die Regeln für das äussere Verhalten der Ausgesendeten, auf welche Weise sie reisen, und wie sie sich in verschiedenen Fällen benehmen sollten (Matth. V. 9—11. 14. Marc. 6, 8—11. Luc. 9, 3-5.); wobei die Differenz, dafs Jesus nach Matthäus und Lukas den Jüngern ausser Geld, Ranzen u. dgl. auch *ὑποδήματα* und *ῥάβδον* mitzunehmen verbietet, nach Markus dagegen ihnen nur untersagt, etwas Weiteres mit sich zu führen, *εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* und *σανδάλια*, am einfachsten durch das Geständnifs zu lösen ist, dafs, wo die Sage nur diefs festhielt, dafs Jesus, mit ausdrücklicher Nennung des Stabs und der Schuhe die Einfachheit der apostolischen Ausrüstung bezeichnet hatte, diefs leicht der Eine so verstehen konnte, als hätte Jesus alles Reisegeräthe bis auf jene Stücke: der Andre, als hätte er auch diese untersagt. Und zwar konnte gerade der veranschaulichende Markus, wenn zu seiner Anschauung eines wandernden Apostels ein Stab vielleicht mitgehörte, geneigt sein, der ersteren Auffassung den Vorzug zu geben.

Bei Aussendung der Siebenzig ist es, dafs Lukas (10, 2.) Jesum die Worte gebrauchen läfst, welche Matthäus schon 9, 37. f. als das Motiv Jesu zur Aussendung der Zwölfe enthaltend, wiedergiebt, die Gnome: *ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς*

κ. τ. λ.; ferner das Dictum, dafs der Arbeiter seines Lohnes werth sei (V. 7. vgl. Matth. 10, 10.); ebenso die Rede vom apostolischen Grufs und dessen Wirkung (Matth. V. 12. f. Luc. V. 5. f.); die Drohung gegen die Unempfänglichen (Matth. V. 15. Luc. V. 12.); endlich das ἀποςέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα κ. τ. λ. (Matth. V. 16. Luc. V. 3.). Der Zusammenhang dieser Sätze ist beidemale ziemlich gleich natürlich, die Vollständigkeit bald auf der einen, bald auf der andern Seite gröfser, doch so, dafs bei Matthäus Wesentlicheres, wie V. 16., bei Lukas mehr Aeusserliches hinzugefügt ist, wie V. 7. u. 8., und V. 4., dessen sonderbares Verbot, Jemand auf dem Wege zu grüfsen, als unhistorische Nachbildung von 2. Kön. 4, 29. erscheinen könnte, wo der Prophet Elias seinem Diener, aber mit mehr Grunde, weil er zur Ausrichtung eines einzelnen dringlichen Geschäfts eilen sollte, die gleiche Weisung giebt. Wenn von diesen Vorschriften, welche Jesus nach Matthäus den Zwölfen, nach Lukas den Siebzigen giebt, Sieffert bemerkt, dafs sie an sich ebensogut bei dem einen als bei dem andern Anlafs ertheilt sein können [5]): so möchte ich schon diefs aus dem Grunde bezweifeln, weil es mir unwahrscheinlich vorkommt, dafs Jesus nach Lukas die vertrauteren Jünger nur mit dürftigen Regeln für ihr äusserliches Verhalten entlassen, den Siebzigen aber mehreres weit Wesentlichere und Herzlichere zugerufen haben sollte [6]). Wenn sich aber jener Kritiker zuletzt für die Stellung des Lukas entscheidet, weil seine Erzählung vermöge der Unterscheidung der Siebenzig von Zwölfen die bestimmtere sei: so ist dieser Punkt oben zum Vortheil vielmehr des Matthäus erledigt worden. — Auch der am Schlufs der Instructionsrede bei Matthäus über denjenigen ausgesprochene Segen, der einem seiner

5) S. 81. f.

6) vgl. de Wette Ausleg. des Ev. Matth. S. 99.

Anhänger nur ein ποτήριον ψυχρῦ reiche (V. 42.), ist hier wenigstens schicklicher eingefügt, als in der endlosen Wirrnifs des letzten Stücks von Marc. 9. (V. 41.), wo das verknüpfende Band am Ende nur noch das ἐὰν und ὃς ἂν zu bilden scheint, womit die zusammenhanglosen Sätze beginnen.

Anders stellt sich die Sache, wenn wir diejenigen Theile der Instructionsrede betrachten, welche bei Lukas K. 12. und später stehen, und auch bei Matthäus als zweiter Theil derselben sich aussondern. Aussprüche nämlich, wie Matth. 10, 19. f. Luc. 12. 11., wo den Jüngern gesagt ist, was sie thun sollen, wenn sie vor Gericht gezogen werden; wie Matth. V. 28. Luc. V. 4. f. dafs sie diejenigen nicht fürchten sollten, die nur den Leib tödten können; wie Matth. V. 32. f. Luc. V. 8. f. die Warnung vor Verläugnung Jesu; auch die Rede von der durch ihn zu stiftenden allgemeinen Entzweiung (Matth. V. 34. ff. Luc. 51. ff., woran Matthäus, wie es scheint, aus Veranlassung der hiebei aufgezählten Familienglieder, den Ausspruch Jesu knüpft, dafs man an diesen nicht stärker als an ihm hängen dürfe, sein Kreuz auf sich nehmen müsse u. s. f., was er zum Theil unten, 16, 24. f. in schicklicherem Zusammenhange wiederholt); ferner Aussprüche, welche sich in den Reden von der Parusie wiederholen, wie von allgemeiner Verfolgung der Jünger Jesu (V. 17. f. 22. vgl. 24, 9. 13.); das bei Lukas in der Bergrede (6, 40.) eingeklemmte, und auch bei Johannes (15, 20.) vorkommende Dictum, dafs der Jünger kein besseres Loos als der Meister anzusprechen habe (V. 24. f.); endlich die der Rede bei Matthäus eigenthümliche Anweisung, von einer Stadt in die andere zu fliehen, sammt dem dazugefügten Troste (V. 23.): dergleichen Aussprüche, haben die Kritiker wohl mit Recht erklärt [7]), passen nicht gut

7) Schulz, S. 308.; Sieffert, S. 82 ff.

zu dieser ersten Aussendung der Zwölfe, welche, wie die angebliche der Siebenzig, nur erfreuliche Resultate lieferte (Luc. 9, 10. 10, 17.), sie setzen vielmehr die getrübteren Verhältnisse voraus, wie sie nach Jesu Tode und vielleicht auch schon in der letzten Zeit seines Lebens sich gestalteten. Demnach hätte Lukas das Richtigere, indem er diese Reden in die letzte Reise Jesu versetzt [8]): wenn nicht gar dergleichen Schilderungen des späteren Schicksals der Apostel und übrigen Anhänger Jesu erst nach dessen Tode *ex eventu* gemacht, und ihm als Weissagungen in den Mund gelegt worden sind.

Die nächste längere Rede Jesu bei Matthäus ist die, so weit sie sich auf den Täufer bezog, bereits betrachtete, K. 11. Von der V. 20—24. folgenden Klage und Drohung gegen die galiläischen Städte, *ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖςαι δυνάμεις αὐτȣ̃*, und welche doch *ȣ̓ μετενόησαν*, möchten die neuesten Kritiker vielleicht mit Recht behaupten, dafs sie mitten in die galiläische Wirksamkeit hinein, wohin Matthäus sie stellt, weniger passe, als in die Zeit, in welche sie Lukas (10, 13. ff.) versetzt, als Jesus Galiläa verlassen, und sich zum letzten Versuche nach Judäa und Jerusalem auf den Weg gemacht hatte [9]). Anders dagegen verhält es sich mit dem näheren Zusammenhange dieser Aussprüche. Während nämlich bei Matthäus zu der vorangegangenen Zusammenstellung der gleich schlechten Aufnahme, welche Jesus wie Johannes gefunden, diese

8) Den durchaus befriedigenden Zusammenhang übrigens, welchen die neuere Kritik in dem 12ten Kapitel des Lukas findet, kann ich ebenso wenig entdecken, als Tholuck, Ausleg. der Bergpr. S. 13 f., welcher hier zugleich die Parteilichkeit Schleiermacher's für den Lukas und gegen den Matthäus treffend gezeichnet hat.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 169 f. Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 32 f.

Klage über die Hauptschauplätze der Wirksamkeit des Ersteren trefflich pafst: ist schwer zu begreifen, wie Jesus nach Lukas den auszusendenden Siebzigen gegenüber, welche ganz der Zukunft zugekehrt sein mufsten, von seiner eigenen trüben Vergangenheit reden mochte, ohne doch das den galiläischen Städten angedrohte Strafgericht mit demjenigen in Verbindung zu bringen, welches er eben vorher über die Stadt ausgesprochen hatte, die seine Abgesandten nicht aufnehmen würde. Vielmehr nur den Referenten erinnert diese von Jesu überlieferte Vergleichung einer gegen seine Jünger widerspenstigen Stadt mit Sodom an die ähnliche der gegen ihn selbst unfolgsamen Orte mit Tyrus und Sidon, ohne dafs ihm die Unzusammengehörigkeit beider zum Bewufstsein käme.

Die V. 25—27. folgende *ἀγαλλίασις* über die den *νηπίοις* verliehene Einsicht knüpft Matthäus nur unbestimmt an die vorhergegangene Verwünschung an; da sie jedoch einen durch erfreuliche Anlässe geänderten Gemüthszustand Jesu voraussetzt: so würde es alle Wahrscheinlichkeit haben, dafs Lukas (10, 17. 21. ff.) die Rückkehr der Siebenzig mit erfreulichen Nachrichten als Anlafs jener Rede heraushebt; wenn nur die Auswahl und also auch die Rückkehr der 70 Jünger nicht so problematisch wäre, statt deren übrigens die der Zwölfe hiehergezogen werden könnte. Die an dieses Frohlocken bei Matthäus sich schliefsende Einladung an die *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* (V. 28—30.) fehlt bei Lukas, welcher statt dessen Jesum *κατ᾽ ἰδίαν* zu den Jüngern sich wenden, und sie glücklich preisen läfst, dafs sie sehen und hören dürfen, wonach viele Propheten und Könige vergeblich sich gesehnt hätten (V. 23. f.), was zu dem Vorangegangenen wenigstens nicht so specifisch, wie das bei Matthäus damit Verbundene, pafst, auch bei diesem 13, 16. f. in einer Verbindung steht, welche mit der bei Lukas sich jedenfalls messen kann.

§. 77.

Die Parabeln.

Wenn Matthäus K. 13. Jesum sieben Parabeln, sämmtlich die βασιλεία τῶν ȣρανῶν betreffend, vortragen läfst: so ist die neuere Kritik bedenklich geworden, ob wirklich Jesus so viele Gleichnisse in Einem Zuge gesprochen haben möge [1])? Die Parabel, hat man erinnert, sei eine Aufgabe, welche durch eigenes Nachdenken gelöst zu werden verlange, defswegen nach jeder ein Ruhepunkt nöthig, wenn man durch dieselben wahrhaft belehren, und nicht vielmehr durch den Wechsel unverstandener Bilder zerstreuen wolle [2]). Gewifs würde daher, hat man geschlossen, Jesus das Lob der Lehrweisheit nicht verdienen, wenn er jene Gleichnifsreden alle, so wie Matthäus es darstellt, in Einem Zuge gesprochen hätte [3]). Sah man hienach auch in diesem Abschnitt eine Zusammenstellung gleichartiger, aber zu verschiedenen Zeiten gesprochener Reden: so erhob sich sofort auch hier die Debatte, ob sie Matthäus mit Bewufstsein von diesem letzteren Umstand, oder in der Meinung, zusammenhängend Vorgetragenes zu geben, veranstaltet habe? wovon das Letztere aus der Anfangsformel (V. 3.): καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς, und dem Schlusse (V. 53.): ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολὰς ταύτας, unwidersprechlich zu erhellen scheint. Darauf wenigstens, dafs die Jünger Jesum nicht wohl vor allem Volke, sondern, wie auch Markus (4, 10.) berichte, als sie wieder καταμόνας waren, um eine Erklärung der ersten Parabel werden angegangen haben, kann man sich für ein Abbrechen des

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 314.

2) Olshausen, b. Comm. 1, S. 437.

3) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 33.

Vortrags gleich nach dieser nicht berufen[4]), weil daraus, dafs nach der ersten Parabel Matthäus nicht wie Markus Jesum nach Hause gehen, sondern auf dem Platze von seinen Jüngern um Erläuterung ersucht werden läfst, deutlich erhellt, dafs er sich hier kein Abbrechen des Vortrags gedacht hat. Mit mehr Grund kann man sich auf die Schlufsformel berufen, welche Matthäus schon nach der vierten Parabel V. 34. f. einfügt, indem er die bisherigen Gleichnisse durch die Bemerkung: *ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰ. ἐν παραβολαῖς κ. τ. λ.* zusammenfafst, und sogar durch Anwendung einer A. T.lichen Weissagung den Ruhepunkt vollkommen macht; sowie auf die Veränderung des Locals, die hier bei ihm eintritt, indem V. 36. Jesus das Volk entläfst, und vom Ufer des galiläischen Sees, wo er bisher gesprochen, *εἰς τὴν οἰκίαν* kommt, wo ihn die Jünger um Erklärung der zweiten Parabel angehen, an welche er sofort noch drei weitere Gleichnisse knüpft[5]). Allein, dafs auf diese Weise der Vortrag der drei letzten Parabeln von dem der übrigen durch einen Ortswechsel und somit auch durch einige Zwischenzeit getrennt ist, verändert den Stand der Sache wenig. Denn dafs Jesus vor dem so leicht zu überladenden Volke auch nur 4 Parabeln, worunter 2 der bedeutendsten, in Einem Zuge vorgetragen, und dafs er hierauf die Jünger, deren Fassungskraft er bei dem ersten und zweiten Gleichnifs hatte zu Hülfe kommen müssen, statt sie zu prüfen, ob sie nun das dritte und vierte sich selbst auszulegen im Stande wären, mit drei neuen Gleichnissen überschüttet haben sollte, bleibt immer noch unwahrscheinlich genug. Uebrigens dürfen wir die Erzählung des Matthäus nur genauer ansehen, um zu bemerken, wie er zu der Unterbrechung V. 34. ff. nur unwillkührlich ge-

4) Wie Olshausen thut, S. 438.
5) Ders. ebendas.

kommen ist. Hatte er im Sinn, eine Masse von Parabeln, und für die zwei wichtigsten und daher voranzustellenden zwei privatim den Jüngern gegebene Erklärungen mitzutheilen: so konnte er hiebei auf dreifache Weise zu Werke gehen. Entweder liefs er unmittelbar nachdem eine Parabel vorgetragen war, noch im Angesichte des Volkes Jesum den Jüngern die Erklärung geben, wie er nach der ersten Gleichnifsrede (V. 10—23.) wirklich thut. Allein diese Darstellung hat das Unbequeme, dafs man nicht begreift, wie Jesus dem in gespannter Erwartung um ihn versammelten Volke gegenüber zu einer Privatunterhaltung der Art Mufse bekommen konnte [6]). Diesen Uebelstand hat Markus gefühlt, und defshalb die zweite mögliche Auskunft ergriffen, dafs er nämlich nach der ersten Parabel Jesum mit den Jüngern nach Hause gehen, und ihnen hier die Lösung derselben geben läfst. Indefs, diese Wendung war für denjenigen gar zu hinderlich, der mehrere Gleichnifsreden nach einander zu geben gedachte; denn war schon nach der ersten Jesus zu Hause gebracht: so war der Schauplatz verlassen, auf welchem mit Fug die weiteren vorgetragen werden konnten. Defswegen mag der Referent im ersten Evangelium nach der zweiten Parabel in Bezug auf die Erklärung weder seine erste Auskunft wiederholen, noch die andere in Anwendung bringen, sondern, indem er ohne Unterbrechung zu zwei weiteren Gleichnissen fortgeht, scheint er sich eine dritte Mafsregel vorzubehalten, nämlich, die ihm im Sinne liegenden Parabeln vorher alle dem Volke vortragen, und dann erst, wenn er nach Abschlufs derselben Jesum nach Hause gebracht hätte, ihn die rückständige Auslegung der zweiten geben zu lassen. Hiedurch entstand in dem Referenten ein Conflict zwischen den Parabeln, die ihm noch im Sinne lagen, und der Auslegung, deren Rückstand

6) Schleiermacher, S. 120.

ihn drängte: sobald in seiner Erinnerung an jene die mindeste Stockung eintrat, mufste er mit dieser, und also mit Schlufsformel und Heimkehr, bei der Hand sein, und fielen ihm hierauf noch einige weitere Gleichnisse ein, so mufste er sie eben nachher noch beisetzen. So ist es dem Matthäus mit den drei letzten Parabeln begegnet, die er nun fast wider Willen den Jüngern allein mufs vorgetragen werden lassen, für welche doch nicht besondere Parabeln, sondern nur Auslegungen derselben gehörten; wie denn auch Markus (V. 33. f.) offenbar voraussetzt, die weiteren Gleichnisse, die er auf die Auslegung des ersten folgen läfst, seien wieder dem Volke vorgetragen worden [7]).

Markus, welcher **4, 1.** dieselbe Scene am See malt, wie Matthäus, stellt nur drei Parabeln zusammen, von welchen die erste der ersten, die dritte (vom Senfkorn) der dritten bei Matthäus entspricht, die mittlere aber gewöhnlich für eine dem Markus ganz eigenthümliche Gleichnifsrede gehalten wird [8]). Matthäus hat hier die Parabel, in welcher das Himmelreich einem Manne verglichen wird, der guten Samen in seinen Acker säet; während aber die Leute schlafen, kommt der Feind, und säet Unkraut darunter, welches sofort mit dem Waizen aufgeht, ohne dafs die Knechte wissen, woher es komme? Sie wollen es ausraufen: aber der Herr giebt ihnen die Weisung, beides miteinander bis zur Ernte wachsen zu lassen, wo es Zeit genug sein werde, es zu sondern. Bei Markus vergleicht Jesus das Himmelreich einem Manne, der Samen in die Erde säet, und während er schläft und wieder aufsteht, wächst die Saat heran, er weifs nicht wie, von einer Entwicklungsstufe zur andern.

7) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 120. 128. 134.

8) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 74; Fritzsche a. d. zuletzt a. O.

Endlich wenn sie reif ist, schickt er die Sichel, weil die Zeit zur Ernte da ist. In dieser Parabel fehlt, was bei Matthäus das Hauptmoment ausmacht, das vom Feind ausgesäte Unkraut; da jedoch die übrigen Momente: Säen, Schlafen, Aufwachsen man weifs nicht wie, Ernte, ganz dieselben sind, so fragt es sich, ob nicht Markus hier blofs eine ihm sonst woher bekannte andere Recension derselben Gleichnifsrede giebt, welche er der des Matthäus vielleicht mit defswegen vorzog, weil sie in jener Gestalt mehr vermittelnd zwischen die erste vom Säemann und die dritte vom Senfkorn eintrat.

Auch Lukas hat von den 7 Parabeln, Matth. 13., blofs drei: die vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig; so dafs also dem Matthäus die Gleichnisse vom vergrabenen Schatz, von der Perle und vom Netze, wie auch die vom Unkraut im Acker (in dieser Form) eigenthümlich bleiben. Das Gleichnifs vom Säemann stellt Lukas etwas früher (8, 4. ff.) und auch nicht in dieselbe Umgebung wie Matthäus, hauptsächlich aber getrennt von den zwei weiteren Parabeln, die er noch mit der Sammlung des Matthäus gemein hat. Diese bringt er später, 13, 18—21., nach; eine Stellung, welche die neueren Kritiker einstimmig als die richtige anerkennen 9). Allein dieses Urtheil gehört zu dem Wunderlichsten, wozu sich die jetzige Kritik durch ihre Parteilichkeit für den Lukas hat verleiten lassen. Denn sehen wir den so sehr gerühmten Zusammenhang an, so hat hier Jesus in einer Synagoge ein zusammengebücktes Weib geheilt, hierauf den schwierigen Synagogenvorsteher durch das Argument vom Ochsen und Esel zum Schweigen gebracht, und nun heifst es V. 17.: *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτȣ͂ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις*

9) Schleiermacher, a. a. O. S. 192. Olshausen, 1, S. 438. Schneckenburger, a. a. O. S. 33.

τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτϐ. Gewifs eine Schlufsformel, so ausführlich und entschieden, wie irgend eine, nach welcher unmöglich noch die Begebenheit auf derselben Scene weitergeführt sein kann, sondern, wenn hierauf durch ein ἔλεγε δὲ und πάλιν εἶπε die beiden Parabeln angehängt werden: so sieht man, der Verfasser wufste die Gelegenheit nicht mehr, bei welcher sie Jesus vorgetragen hatte, daher fügte er sie auf Gerathewohl irgendwo in dieser unbestimmten Weise ein, und zwar weit weniger geschickt offenbar als Matthäus, der sie doch zu Gleichartigem zu gesellen wufste.

Wenn wir hierauf von den übrigen evangelischen Parabeln zuerst diejenigen, welche Einem Evangelisten eigenthümlich sind, betrachten: so stofsen wir zuvörderst bei Matthäus 18, 23. ff. auf das Gleichnifs von dem Knechte, welcher, unerachtet ihm sein Herr eine Schuld von 10,000 Talenten geschenkt hatte, doch seinem Mitknecht nicht einmal eine von 100 Denaren erlassen wollte [10]); passend eingeleitet durch eine Ermahnung zur Versöhnlichkeit (V. 15.) und die Frage des Petrus, wie oft man dem fehlenden Bruder vergeben solle? — Gleichfalls eigenthümlich ist dem Matthäus das Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberge (20, 1. ff.) [11]), welches ein passendes Gegengewicht gegen die vorangegangene Verheifsung reicher Belohnung seiner Anhänger ist. Von den Sentenzen übrigens, welche Matthäus (V. 16.) an die Parabel hängt, pafst nur die erste: ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ. [12]), die er ihr auch schon vorausgeschickt

10) Eine ähnliche Vergleichung giebt Tanchuma f. 30, 3. bei Schöttgen, 1, S. 154 f.

11) Auch zu dieser Parabel fehlt es an rabbinischen Parallelen nicht, vgl. Wetstein, Lightfoot und Schöttgen, z. d. St.

12) Eine analoge Sentenz aus Tanchuma f. 3, 1, giebt Schöttgen, 1, S. 165.

hatte (19, 30.), zu derselben, die andere: πολλοί εἰσι κλητοὶ κ. τ. λ. aber giebt vielmehr die Moral der Parabel vom königlichen Gastmahl und vom hochzeitlichen Gewande an, wo sie auch wirklich Matthäus wiederholt (22, 14.). Sie eignete sich aber ganz dazu, auch abgerissen als isolirte Gnome zu cursiren, und da es passend schien, an das Ende einer Gleichnifsrede eine oder mehrere dergleichen kurze Sentenzen zu stellen: so mag diese hier wegen einiger äusserlichen Aehnlichkeit mit der andern ihr vom Referenten beigesellt worden sein. — Weiter ist dem Matthäus die Parabel von den zwei in den Weinberg geschickten Söhnen (21, 28. ff.) eigenthümlich, welche sich an eine Verhandlung mit den Hohenpriestern und Aeltesten nicht übel lehnt, und deren antipharisäische Bedeutung durch die Zusätze V. 31. f. auf erwünschte Weise in's Licht gestellt ist.

Unter den dem Lukas eigenthümlichen Parabeln haben die von den zwei Schuldnern (7, 41 ff.), die vom barmherzigen Samariter (10, 30 ff.), die von dem Manne, den im Sammeln irdischer Schätze der Tod unterbricht (12, 16 ff. vergl. Sir. 11, 17 ff.), so wie die beiden, welche die Wirksamkeit des anhaltenden Gebets versinnlichen (11, 5 ff. 18, 2 ff.) [13]) ihren unverkennbaren Sinn, und bis auf die letzte, welche abgebrochen eintritt, auch leidlichen Zusammenhang; zugleich kann man an den beiden letzten lernen, wie in den Parabeln Jesu oft von einem Zuge ganz abstrahirt werden mufs, indem in der einen derselben Gott mit einem trägen Freunde, in der andern mit einem ungerechten Richter in Parallele gestellt ist. An die zuletzt genannte Parabel schliefst sich die vom Pharisäer und Zöllner [14]) an (V. 9—14.), von welcher nur Schleier-

13) Aehnliche rabbinische Aussprüche s. bei Schöttgen, z. d. St.

14) Eine ähnliche Sentenz aus Pirke Aboth s. bei Schöttgen, 1, S. 306 f.

macher, einem selbstgemachten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden zulieb, die antipharisäische Tendenz läugnen kann [15]). Eine ähnliche Richtung haben die Gleichnisse vom verlornen Schaf, Groschen [16]) und Sohn, (Luc. 15, 3—32.), von welchen Matthäus (18, 12 ff.) nur das erste, aber in einem andern Zusammenhange, hat, der auch den Sinn etwas anders, und zwar, wie sich später zeigen wird, ohne Zweifel minder richtig, bestimmt. Daſs diese drei Parabeln unmittelbar hinter einander gesprochen sein können, ist deſswegen denkbar, weil die zweite nur eine untergeordnete Variation der ersten, die dritte aber weitere Ausführung und Erläuterung von beiden ist. Ob ebenso, nach der Behauptung der neuesten Kritik, auch noch die zwei folgenden Gleichnisse mit den vorhergehenden in Einen zusammenhängenden Vortrag gehören [17]), muſs die nähere Betrachtung ihres auch an sich bemerkenswerthen Inhalts zeigen.

Die nächstfolgende, als *crux interpretum* bekannte Parabel vom ungerechten Haushalter (16, 1 ff.) [18]) ist doch in sich selber ohne alle Schwierigkeit. Liest man bloſs bis zum Ende des Gleichnisses, die zunächst darangehängte Moral, V. 9., miteingeschlossen: so bringt man den einfachen Sinn heraus, daſs der Mensch, der, auch ohne gerade bestimmt auf unrechtmäſsige Weise zu Geld und Gut gelangt zu sein, doch Gott gegenüber immer ein *δῦλος ἀχρεῖος* (Luc. 17, 10.), und in Anwendung der ihm von Gott anvertrauten Gaben ein *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* ist,

15) Ueber den Lukas, S. 220.

16) Eine entsprechende Vergleichung aus Schir R. bei Wetstein S. 757.

17) Schleiermacher, a. a. O. S. 202 ff. Olshausen, S. 437. 668 ff.

18) Einen verwandten Ausspruch aus Kimchi s. bei Lightfoot, S. 842.

diese immer mitunterlaufende Untreue am besten durch Nachsicht und Wohlthätigkeit gegen seine Mitmenschen gut machen, und sich durch deren Vermittlung ein Plätzchen im Himmel verschaffen könne [19]). Dafs diese Wohlthätigkeit in der fingirten Geschichte ein Betrug ist, hievon mufs man, wie in den vorhin angeführten Parabeln, davon, dafs der Freund träg und der Richter ungerecht ist, abstrahiren; was überdiefs in der Erzählung selbst dadurch angedeutet ist, dafs V. 8. gesagt wird, was der *οἰκονόμος* im Sinne dieser Welt gethan habe, sei in der Anwendung im höheren Sinne der *υἱοὶ τȣ̃ φωτὸς* zu verstehen. Freilich, wenn man nun auch noch das *ὁ πιςὸς ἐν ἐλαχίςῳ κ. τ. λ.* (V. 10—12.) in demselben Zusammenhange gesprochen sich denkt: gewinnt es den Schein, als müfste der in der Parabel als Muster aufgestellte *οἰκονόμος* in irgend einem Sinne treu genannt werden können, und wenn V. 13. von zwei Herren, Gott und dem Mammon, die Rede wird, denen nicht zugleich gedient werden könne: so scheint der Haushalter es mit dem rechten gehalten haben zu müssen. Daher Erklärungen, wie die Schleiermacher'sche, welche unter dem Herrn die Römer, unter den Schuldnern das jüdische Volk, unter dem Haushalter die auf Kosten von jenen gegen dieses wohlthätigen Zöllner versteht, zu diesem Behuf aber auf die willkührlichste Weise den Herrn zum gewaltthätigen Manne machen, den Haushalter aber rechtfertigen mufs [20]); eine Verkehrung, welche in Olshausen bis zum Extrem fortgegangen ist, indem nun dieser den Herrn, der durch sein richterliches Auftreten sich deutlich als Repräsentanten Gottes ankündigt, zum *ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ τȣ́τȣ* verschlimmert, den Haushalter aber zum Bilde eines Men-

19) Eine ähnliche rabbinische Sentenz s. bei Schöttgen, I, S. 299.

20) a. a. O. S. 202 ff.

schen erhebt, der die Güter dieser Welt zu geistigen Zwecken verwendet [21]). Allein den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einflufs zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9. den befriedigendsten Abschlufs hat, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lukas keineswegs ohne Beispiel sind, nur dann veranlafst, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge: wovon aber vielmehr das Gegentheil, die störendste Heterogeneität, vorhanden ist. Ueberdiefs fällt es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lukas hier zu einer falschen Zusammenstellung verführt haben mag. Es war in der Parabel vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede: diefs weckte in ihm die Erinnerung an ein ähnlich lautendes Dictum Jesu, dafs, wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, sich treu beweise, dem auch das Höhere anvertraut werden könne. War aber einmal vom Mammon die Rede: wie konnte der Verfasser umhin, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Ueberflufs auch noch diesen beizusetzen [22])? Dafs durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnifsrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, bekümmerte den Referenten wenig, der vielleicht ihren Sinn selbst

21) b. Comm. 1, S. 680 ff.

22) Diesen letzteren Vers hat auch SCHNECKENBURGER, Beiträge, No. V., wo er zugleich die OLSHAUSEN'sche Deutung der Parabel treffend widerlegt, als nicht hieher gehörig erkannt, während er von den vorangegangenen Versen, mit Unrecht schon vom 9ten an, diese Ansicht blofs möglich findet. — Die zahlreichen älteren und neueren Versuche, das Gleichnifs vom Haushalter ohne eine solche kritische Sonderung zu erklären, sind nur eben so viele Beweise, dafs ohne dieselbe eine befriedigende Auslegung der Parabel unmöglich ist.

nicht klar gefafst hatte, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtnifs vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht nahm. Man sollte überhaupt mehr Bewufstsein davon haben, dafs bei denjenigen unsrer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme eine mündliche Ueberlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtnifs in einer Weise angesprochen war, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mufste; wefswegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil äusserlichen Gesetzen ist, und wir uns nicht wundern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem blofsen Gleichklang gewisser Schlagworte zusammengereiht zu finden.

Blicken wir von hier auf die Behauptung zurück, dafs das Gleichnifs vom ungerechten Verwalter im Zusammenhang mit dem vorhergehenden vom verlorenen Sohn gesprochen sein müsse: so sehen wir dieselbe nur auf falscher Deutung beruhen. Soll nämlich nach Schleiermacher die Vertheidigung der Zöllner gegen die Pharisäer das Band ausmachen: so finden wir von Zöllnern und Pharisäern in der Parabel keine Spur; oder soll nach Olshausen der zuvor dargestellten barmherzigen Liebe Gottes gegenüber nun die barmherzige Liebe der Menschen hervorgehoben werden: so ist hier überall nur von simpler Wohlthätigkeit die Rede, und eine Parallele zwischen dieser und der Art, wie Gott dem Verlorenen verzeihend entgegenkommt, nicht von ferne angedeutet. Auch die Bemerkung V. 14., dafs alles diefs die Pharisäer gehört, und als *φιλάργυροι* Jesum verspottet haben, mufs sich theils nicht nothwendig auf dieselben Individuen beziehen, von welchen 15, 2. die Rede gewesen war, so dafs diese die ganze Rede als zusammenhängende angehört haben müfsten; theils bewiese sie doch zunächst nur die Ansicht des Referenten von der Zusammengehörigkeit dieser Pa-

rabeln, welche nach dem Bisherigen uns unmöglich binden kann.

Nach einer bereits besprochenen, mit zusammenhanglosen Redestücken ausgefüllten Spalte, V. 15—18. wird an das letzte dieser Stücke, vom μοιχεύειν, das Gleichnifs vom reichen Manne auf eine Weise angefügt, welche man vergeblich nach dem früher Bemerkten als Zusammenhang darzustellen sich bemüht. Darin jedoch wird man Schleiermacher'n Recht geben müssen, dafs, wenn man das Gleichnifs vom Vorhergehenden trennt, die alsdann gewöhnliche Beziehung desselben auf die göttliche Strafgerechtigkeit gleichfalls ihre grofsen Schwierigkeiten habe [23]). Denn gar nichts ist doch in der ganzen Parabel herausgehoben, was der Reiche und Lazarus gethan haben müfsten, um nach unsern Begriffen mit Recht der eine in Abrahams Schoofs, der andre in die Qual versetzt zu werden; sondern das Verbrechen des einen scheint nur im Reichthum, wie des andern Verdienst nur in der Armuth bestanden zu haben. Man nimmt zwar gewöhnlich von dem Reichen an, theils dafs er im Genusse ausgeschweift, theils dafs er den Lazarus lieblos behandelt habe [24]). Allein das letztere ist nirgends angedeutet; denn dafs der Arme hart πρὸς τὸν πυλῶνα des Reichen liegt, soll nicht den Vorwurf für diesen enthalten, dafs er ihm leicht hätte helfen können, und es doch unterlassen habe: sondern nur den Contrast sowohl zwischen ihrem beiderseitigen irdischen Loose, als zwischen ihrer Nähe in diesem, und ihrer Entfernung im andern Leben ins Licht stellen; und ebenso will der Zug, dafs der Arme begierig gewesen sei, von den Brosamen sich zu sättigen, die von des Reichen Tische fielen, nicht sagen, dafs der Reiche ihm auch diese verweigert, oder dafs er

23) a. a. O. S. 208.

24) s. Kuinöl, z. d. St.

ihm mehr als blofs die Brosamen hätte zukommen lassen sollen: sondern nur die tiefe Unterordnung des irdischen Looses von Lazarus unter das des reichen Mannes soll es anzeigen im Gegensatz gegen das umgekehrte Verhältnifs, welches nach dem Tode eintrat, wo der Reiche sich nach einem Tropfen Wassers von der Hand des Lazarus sehnte. Auf dieses Gesuch könnte, sofern der Reiche als unbarmherzig gegen den Lazarus gezeichnet werden sollte, der Abraham der Parabel nicht anders als in der Art antworworten: du hast einst einen weit näheren Weg zu diesem Lazarus gehabt, und ihn doch nicht erquickt, wie sollte nun er einen so weiten Weg zu dir hinüber machen, um dir Linderung zu bringen? Ebenso ist das herrliche Leben des Reichen nur im Contraste gegen das Elend des Armen so ausgemalt; wäre er als ausschweifend im Genusse vorausgesetzt, so müfste ihn Abraham erinnern, wie er im Leben sich des Guten zu viel genommen, nicht blofs, wie er sein Gutes empfangen. Nicht minder grundlos ist es andrerseits, bei Lazarus hohe sittliche Vorzüge vorauszusetzen, da solche weder in der Beschreibung seiner Persönlichkeit angedeutet, noch in der Rede Abrahams ihm angerechnet sind; sein einziges Verdienst ist, in diesem Leben Uebles empfangen zu haben. Es ist also in dieser Parabel als Mafsstab bei der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute und verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute vorausgesetzt, und das sprechendste Motto zu derselben haben wir in der Bergrede nach der Redaction des Lukas gehabt, in dem: *μακάριοι οἱ πτωχοί· ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεια τοῦ θεοῦ· — πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*, wo auch erinnert worden ist, wie genau diese Aussprüche mit der Weltansicht der Ebioniten zusammenstimmen. Eine ähnliche Werthschätzung der äusseren Armuth schreiben übrigens auch die andern Synoptiker in der Erzählung von dem reichen

Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr (Matth. 19, 16 ff. Marc. 10, 17 ff. vergl. Luc. 18, 18 ff.) Jesu zu; was, sei es in ihm selbst, oder nur in der synoptischen Tradition über ihn, durch essenische Ansichten hervorgerufen scheinen könnte [25]). — Das bisher Betrachtete ist der Inhalt der Parabel vom reichen Manne bis V. 27., von wo an der weitere Gedanke von den A. T.lichen Schriften, als zureichenden und einzigen Gnadenmitteln eintritt.

Zum Schlusse wenden wir uns noch zu einer Gruppe von Parabeln, aus welcher zwar einige wegen ihrer Beziehung auf Tod und Wiederkunft Christi aufzusparen wären, doch aber wegen ihres Zusammenhangs mit den übrigen, wiewohl nur eben in soweit, hier mitgenommen werden müssen. Es sind die drei Gleichnisse von den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff. parall.), von den Talenten oder Minen (Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12. ff.), und dem Gastmahle (Matth. 22, 2 ff. Luc. 14, 16 ff.). Unter diesen sind die Parabel von den Weingärtnern nach allen Relationen, die von den Talenten bei Matthäus [26]), und die vom Gastmahl bei Lukas [27]), einfache Parabeln, die keine weitere Schwierigkeit machen: anders verhält es sich mit dem Gleichnifs von den Minen bei Lukas, und dem vom Gastmahl bei Matthäus. Dafs das erstere mit dem von den Talenten bei Matthäus im Grunde dasselbe sei, ist unerachtet der mancherlei Abweichungen unläugbar. In beiden findet sich die Abreise eines Herrn; das Zusammenrufen der Knechte, um ihnen ein Kapital zum

25) Ueber die Essener als καταφρονητὰς πλȣ́τȣ vgl. Joseph. b. j. 2, 8, 3; Credner, über Essener und Ebioniten, in Winer's Zeitschrift 1, S. 217; Gfrörer, Philo, 2, S. 311.

26) Ein verwandtes Gleichnifs aus Sohar chadasch bei Schöttgen, 1, 217.

27) Eine auffallend ähnliche Parabel aus Sohar Levit. giebt Schöttgen, S. 174 f.

Umtrieb anzuvertrauen; nach der Rückkehr des Herrn eine Rechenschaft, bei welcher drei Knechte hervorgehoben werden, von denen zwei thätig, der dritte aber unthätig gewesen ist, und daher dieser bestraft, jene belohnt werden, wobei besonders die Entschuldigung des Knechts und die Antwort des Herrn in beiden Darstellungen fast gleichlautend sind. Die Hauptverschiedenheit dagegen ist, dafs bei Lukas ausser dem Verhältnifs des abreisenden Herrn zu seinen Knechten noch ein zweites Verhältnifs desselben zu rebellischen Bürgern eingeschoben ist, wefswegen der nach Matthäus nur als ἄνθρωπος bezeichnete Herr bei Lukas ἄνθρωπος εὐγενὴς heifst, und ihm ein βασιλεύειν zugeschrieben ist, der Zweck seiner Reise aber, den Matthäus nicht angiebt, dahin bestimmt wird, er sei gezogen εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν. Die Unterthanen dieses Herrn nun, heifst es weiter, haben ihn gehafst, und nach seiner Abreise ihm den Gehorsam aufkündigen lassen. Daher werden nach der Rückkehr des Herrn neben dem faulen Knecht auch noch die rebellischen Bürger, und zwar durch Niedermetzelung, bestraft, und die treuen Diener nicht blofs unbestimmt durch Eingehen in die χαρὰ ihres Herrn, sondern königlich, durch die Schenkung einer Anzahl von Städten, belohnt. Weniger wesentlich sind die Differenzen, dafs die Zahl der Knechte bei Matthäus unbestimmt, bei Lukas auf zehn festgesetzt ist; dafs sie nach Matthäus Talente, nach Lukas Minen; bei jenem ungleiche Summen (ἑκάςῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν), bei Lukas gleiche bekommen, und sofort nach jenem aus ungleichem Kapital durch gleichen Kraftaufwand Ungleiches gewinnen, und daher gleich belohnt werden, nach diesem dagegen schaffen sie mit gleichem Kapital durch ungleiche Kraftanstrengung Ungleiches, und werden daher auch ungleich belohnt.

Sollte diese Parabel zu zwei verschiedenen Malen in veränderter Gestalt aus dem Munde Jesu gekommen sein, so müfste er sie, wenn Matthäus und Lukas sie richtig stellen, zuerst in der zusammengesetzteren Form, wie sie Lukas, dann erst in der einfacheren, wie Matthäus sie giebt, vorgetragen haben [28]), da jener sie vor, dieser nach dem Einzug in Jerusalem setzt. Allein diefs wäre gegen alle Analogie. Die erste Ausführung eines Gedankens ist ihrer Natur nach die einfachere: bei der zweiten können neue Beziehungen hinzukommen, die Sache von mehreren Seiten betrachtet, und in manchfaltigere Verbindungen gesetzt werden. So müfste jedenfalls mit Schleiermacher angenommen werden, dafs, gegen die Stellung in den Evangelien, die Parabel von Jesu zuerst in der einfacheren Gestalt vorgetragen, dann bei einer späteren Gelegenheit bereichert worden sei [29]). Indessen für unsern besonderen Fall ist diefs nicht weniger undenkbar als jenes. Der eigne Urheber einer solchen Darstellung nämlich, besonders wenn sie nur erst in seinem Geist und Munde lebt, und noch nicht schriftlich fixirt ist, bleibt auch bei einer späteren Ueberarbeitung seines Stoffes Herr, die Gestaltung, die er ihm früher gegeben, widersteht ihm nicht als spröde, sondern verhält sich als flüssige Masse, so dafs er zu den neu hinzukommenden Gedanken und Bildern die von früherher vorhandenen in das richtigste Verhältnifs setzen, und Einheit in seine Darstellung bringen kann. So mufste derjenige, welcher der vorliegenden Parabel die Gestalt gab, die sie bei Lukas hat, falls er auch ihr erster Urheber gewesen wäre, — hatte er einmal den Herrn zu einem König gemacht, und den Zug von den rebellischen Bürgern hinzugefügt: nothwendig den Knechten statt Kapitalien lieber Waffen

28) so Kuinöl, Comm. in L. p. 635.
29) Ueber den Lukas, 239 f.

anvertrauen, sie ihre Treue statt durch Gelderwerb vielmehr durch Bekämpfung der Rebellen beweisen, überhaupt die beiden Klassen von Personen in der Parabel, die Knechte und die Bürger, in irgend eine Beziehung treten lassen: statt dessen nun beide durch die ganze Erzählung hindurch beziehungslos auseinanderfallen, und die Parabel in zwei übel zusammengeleimte Theile gespalten sich zeigt [30]). Diefs beweist sehr bestimmt, dafs die Bereicherung der Parabel mit den bezeichneten Zügen nicht von demselben Urheber herrührt, wie ihre erste Schöpfung; sondern durch einen andern mufs sie in der Ueberlieferung auf diese Weise erweitert worden sein. Diefs kann nicht in der Art vor sich gegangen sein, dafs durch allmählige weitere Ausmalung, wie diefs in der Art der Sage ist, jene Züge sich ihr angebildet hätten; denn aus den Knechten und Talenten wollen sich auf keine Weise rebellische Bürger herausspinnen lassen, sondern diese sind von aussen zu dem Uebrigen hinzugefügt, müssen also neben diesem als Theil eines besondern Ganzen vorhanden gewesen sein. Das heifst nun nichts Anderes, als: wir haben hier die Erscheinung, dafs zwei ursprünglich getrennte Parabeln, die eine von Knechten und Talenten, die andre von rebellischen Bürgern handelnd, des gemeinsamen Zugs von der Abreise und Wiederkunft eines Herrn wegen zusammengeflossen sind. Die Probe unsrer Behauptung ist, wenn sich die beiden Parabeln leicht wieder auseinander nehmen lassen, und diefs gelingt aufs Willkommenste, indem man durch Herausnahme der Verse 12. 14. 15. und 27. mit geringer Modification die Parabel von den rebellischen Bürgern,

30) Wie Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 76, die Parabel in der zusammengesetzteren Form bei Lukas als die besser nicht allein ausgemalte, sondern auch abgerundete bezeichnen kann, weifs ich mir nicht zu erklären.

freilich in etwas verkürzter Gestalt, doch rein herausbekommt, von welcher man alsdann sieht, daſs sie mit der von den rebellischen Weingärtnern einerlei Tendenz hatte [31]).

Ein ähnliches Verhältniſs findet zwischen der Form statt, in welcher das Gleichniſs vom Gastmahl bei Lukas (14, 16 ff.) und bei Matthäus (22, 2 ff.) erscheint, nur daſs hier Lukas, wie dort Matthäus, das Verdienst hat, die einfache und ursprüngliche Form aufbehalten zu haben. Während nämlich auf beiden Seiten die Züge: Gastmahl, Einladung, Zurückweisung derselben, und daher Berufung Anderer, die Einerleiheit beider Parabeln verbürgen: ist dann andrerseits der Gastgeber, bei Lukas *ἄνθρωπός τις*, von Matthäus zum *βασιλεὺς* gemacht, welchen die Hochzeit seines Sohns veranlaſst, ein Festmahl zu geben; die Geladenen, welche sich bei Lukas gegen die nur Einmal gesendeten Boten durch verschiedene Gründe entschuldigen, wollen nach Matthäus auf die erste Ladung nicht kommen, bei der zweiten, dringenderen, gehen die einen zu ihren Geschäften, die andern miſshandeln und tödten die Knechte des Königs, welcher sofort Heere ausschickt, um jene Mörder zu verderben und ihre Stadt einzuäschern. Hievon ist bei Lukas nichts zu finden; nach ihm läſst der Herr einfach nur statt der zuerst Geladenen die Nächsten Besten von der Straſse zum Mahle ziehen; ein Zug, den auch Matthäus auf den zuvor er-

31) V. 12: *Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι.* 14. *οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτὸν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ᾽ ἡμᾶς.* 15. *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους — (καὶ εἶπεν αὐτοῖς·)* 27. — *τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ᾽ αὐτοὺς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.*

wähnten folgen läfst. Während hierauf Lukas auf die Versicherung des Herrn, dafs keiner der zuerst Geladenen an seinem Mahle Antheil bekommen solle, die Parabel abschliefst: hat Matthäus noch den weiteren Zug, nachdem das Haus voll geworden war, habe der König die Gäste gemustert, und einen ohne hochzeitliches Kleid gefunden, welchen er sofort *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* habe abführen lassen.

Hier will gleich Anfangs der Zug bei Matthäus, dafs die Geladenen die Boten des Königs mifshandelt und getödtet haben, nicht recht passen, und wie ein Herausfallen aus dem gewählten Bilde erscheinen. Mifsachtung einer Einladung nämlich wird hinlänglich durch Ausschlagen derselben unter nichtigen Vorwänden, wie sie Lukas namhaft macht, an den Tag gelegt; Mifshandlung oder gar Tödtung der Ladenden ist ein übertreibender Zug, von welchem sich nicht ebenso leicht einsehen läfst, wie Jesus, als wie der Referent im ersten Evangelium zu demselben kommen mochte. Dieser hatte nämlich unmittelbar zuvor die Parabel von den rebellischen Weingärtnern mitgetheilt, und von daher schwebte ihm noch die Art vor, wie diese den von ihrem Herrn ihnen zugeschickten Boten begegnet waren, indem sie *λαβόντες τὰς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν*, und diefs trug er auch in die gegenwärtige Parabel über in den Worten: *κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν*, übersah aber, dafs, was dort, als Verfahren gegen Diener, die mit Forderungen und auf Execution kamen, wohl motivirt war, hier völlig unmotivirt erschien. Dafs hierauf der König, nicht zufrieden, sie von seinem Mahle auszuschliefsen, die Mörder durch seine Heere tödten und ihre Stadt anzünden läfst, folgt zwar aus dem vorangegangenen Zuge nothwendig, scheint aber, wie dieser, aus einer Parabel genommen zu sein, welche das Verhältnifs zwischen dem Herrn und den Andern nicht

in der milderen Form einer ausgeschlagenen Einladung, sondern in der härteren einer Empörung fafste, wie das Gleichnifs von den Weingärtnern und das von den rebellischen Bürgern, welches wir oben aus dem von den Minen ausgeschieden haben. Noch bestimmter aber weigert sich der letzte Zug unsrer Parabel bei Matthäus, der mit dem hochzeitlichen Kleide, im Zusammenhang mit dem Uebrigen ursprünglich gesprochen worden zu sein. Hatte nämlich der König so eben alle nur immer Aufzutreibenden, πονηρȣ́ς τε καὶ ἀγαϑȣ́ς, zum Mahle führen lassen: so konnte er sich nicht verwundern, dafs nicht Alle hochzeitlich aufgeschmückt waren. Denn dafs die von der Strafse weg Geholten vorher hätten nach Hause gehen sollen, um sich zu waschen und besser anzuziehen [32], ist ebenso in den Text hineingetragen, als dafs nach der Sitte morgenländischer Herrscher der König den Geladenen jedem einen Kaftan habe austheilen lassen, dessen Nichtgebrauch somit auch dem Aermsten zum Vorwurf gemacht werden konnte [33]; eine Sitte, welche theils für jene Zeit unerwiesen ist [34], theils nicht blofs stillschweigend vorausgesetzt werden durfte, weil ohne diesen Zug der Unwille des Königs unbegründet erscheint. Doch nicht allein dem Bilde, sondern auch der Idee dieser Parabel ist der fragliche Zusatz entgegen. Denn bis dahin bewegte sich dieselbe in dem nationalen Gegensatze der widerspenstigen Juden und der heilsbegierigen Heiden: nun müfste sie auf Einmal zu dem moralischen von Würdigen und Unwürdigen überhaupt übergehen. Dafs, nachdem die Juden die Ladung zum Gottesreiche verschmäht hatten, die Heiden in dasselbe berufen werden sollten,

32) Fritzsche, S. 656.

33) Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 210; Olshausen, b. Comm. 1, S. 811.

34) s. Fritzsche, a. a. O.

ist eine Idee für sich, mit welcher sich daher die Parabel bei Lukas, wie billig, schliefst; dafs, wer sich der Berufung nicht durch entsprechende Gesinnung würdig zeige, aus dem Reiche wieder ausgeschlossen werde, ist eine andere Idee, welche eine abgesonderte Behandlung in einer andern Parabel verlangte. Alles leitet uns daher auch hier wieder auf die schon sonst ausgesprochene [35]) Vermuthung hin, dafs der Schlufs dieser Gleichnifsrede bei Matthäus Fragment einer andern Parabel sei, welche, weil beide von einem Gastmahl handelten, leicht in der Sage oder in der Erinnerung eines Einzelnen mit dem Gleichnifs, welches in seiner Reinheit durch Lukas aufbewahrt worden ist, zusammenfliefsen konnte. Diese andre Parabel müfste einfach dahin gelautet haben, dafs ein König verschiedene Gäste zu einem Hochzeitmahle geladen habe unter der stillschweigenden Voraussetzung eines würdigen Anzugs, und dafs er sofort ein Individuum, bei welchem er diesen nicht fand, seiner verdienten Strafe übergeben habe [36]). So hätten wir hier die Erscheinung einer noch complicirteren Parabel als oben, einer Parabel, bei welcher 1) das Gleichnifs von den undankbaren Geladenen (Luc. 14.) die Grundlage bildet, doch so, dafs 2) ein Faden aus dem Gleichnifs von den rebellischen Weingärtnern oder Bürgern darein verwoben, der Schlufs aber 3) aus einem sonst nicht bekannten Gleichnifs vom un-

35) Aus dem Zusatzblatt zu SCHNECKENBURGER's Beiträge ersehe ich, dafs auch ein Recensent im theol. Literaturblatt, 1831, No. 88. hier eine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedenen Parabeln vermuthet hat.

36) Aehnliche Parabeln, wie die vom hochzeitlichen Gewande für sich genommen gedacht werden müfste, finden sich in mehreren jüdischen Schriften, z. B. Koheleth R. 9, 8, und Midrasch Mischle 16, 11. bei WETSTEIN, p. 471. vgl. Schabbath f. 152, 2, bei MEUSCHEN, N. T. ex. Talm. ill. p. 117.

hochzeitlichen Gewande darangenäht ist; eine Erscheinung, welche uns einen folgenreichen Blick in die Art und Weise gestattet, wie die evangelische Tradition mit ihrem Stoff zu verfahren pflegte.

§. 78.

Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu.

Da die Reden Matth. 15, 1—20. schon oben erwogen sind, so ist zu 18, 1. ff. Marc. 9, 33. ff. Luc. 9, 46. ff. überzugehen, wo sich an die durch einen Rangstreit der Jünger veranlafste Aufstellung eines Kindes verschiedene Reden knüpfen. Vollkommen angemessen schliefst sich bei Matthäus an die Aufstellung des Kindes zunächst die Ermahnung, wieder Kinder zu werden und sich wie diefs Kind zu erniedrigen (V. 3. 4.); wogegen, wie hiemit der folgende Ausspruch Jesu, wer ein solches Kind in seinem Namen aufnehme, der nehme ihn selbst auf, zusammenhänge, schon nicht ebenso klar ist. Denn aufgestellt war das Kind, um den Jüngern anschaulich zu machen, was sie ihm nachthun, nicht, was sie ihm thun sollten, und wie Jesus diese Absicht auf Einmal aus den Augen verlieren konnte, macht bereits Schwierigkeit. Doch weit greller als bei Matthäus tritt das Unzusammenhängende dieses Ausspruchs bei Markus und Lukas darin hervor, dafs sie nach der Aufstellung des Kindes unmittelbar das *ὃς ἐὰν δέξηται κ. τ. λ.* folgen lassen, so dafs also Jesus schon während des Aufstellens vergessen haben müfste, wefswegen er das Kind aufstellte, nämlich, um es seinen ehrgeizigen Jüngern als nachahmungswürdig, nicht aber um es als aufnahmsbedürftig darzustellen. Von seinen Schülern pflegte Jesus zu sagen, wer sie aufnehme, nehme ihn selbst, und in ihm denjenigen auf, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40. ff. Luc. 10, 16. Joh. 13, 20.): von den Kindern sagte er sonst nur, wer das Himmelreich nicht

als ein Kind aufnehme, der werde nicht hineinkommen (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17.). Dieser Ausspruch würde auch hier trefflich sich eignen, und man möchte fast die Vermuthung wagen, dafs hier das ursprünglich hieher-gehörige: *ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τῶν ȣ̓ρανῶν ὡς παιδίον*, mit dem ähnlich lautenden: *ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιȣ̃τον ἓν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ*, verwechselt worden sein möge.

Wie in unmittelbarster Beziehung auf das zuletzt angeführte Wort Jesu fügen hierauf Markus (V. 38. f.) und Lukas (V. 49. f.) durch ein *ἀποκριθεὶς* die Nachricht ein, welche Johannes Jesu gegeben haben soll, dafs sie einem Menschen, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, ohne sich doch an sie anzuschliefsen, diefs niedergelegt haben. Schleiermacher fafst den Zusammenhang so: weil Jesus eben die Aufnahme der Kinder *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ* (*τ. Ἰ.*) empfohlen hatte, so habe ihm Johannes das Geständnifs gethan, sie hätten bisher das, dafs einer etwas gerade *ἐπὶ τῷ ὀνόματί σȣ* (*τ. Ἰ.*) thue, so wenig für die Hauptsache gehalten, dafs sie einem, der sich nicht an sie angeschlossen, das Handeln auf seinen Namen gewehrt haben [1]). Allein dafs Johannes aus dem in der Rede Jesu dem Sinne nach nicht hervortretenden, und durch die Anschauung des in die Mitte gestellten Kindes noch besonders in den Hintergrund gestellten Beisatz: *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μȣ*, im Augenblick den allgemeinen Gedanken sollte herausgezogen haben: also ist das „im Namen Jesu" bei allem Thun die Hauptsache, und ebenso schnell auf den ganz entfernt liegenden Fall reflectirt: mit dieser Regel steht unser Verfahren gegen jenen Exorcisten im Widerspruch, das setzt Schleiermacher'sche Denkfertigkeit voraus, nicht eine Schwäche, wie sie den Jüngern damals noch eigen war. Dennoch hat Schleiermacher unfehlbar

1) Ueber den Lukas, S. 153 f.

das Rechte getroffen, wenn er in dem Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου das Band zwischen der vorhergehenden Rede Jesu und dieser ἀπόκρισις des Johannes erkannt hat; nur dafs dieses Band kein inneres und ursprüngliches ist, sondern ein äusseres und secundäres. Denn wenn es zwar für die zuhörenden Jünger viel zu ferne lag, bei jenem Worte Jesu sich durch innere Gedankenvermittlung sogleich jenes Falls aus ihrer Praxis zu erinnern: so lag dem nach Reminiscenzen aus der evangelischen Tradition schreibenden Referenten im dritten Evangelium, aus welchem der im zweiten hier geschöpft zu haben scheint, nach unsern bisherigen Beobachtungen nichts näher, als durch das Schlagwort: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, in der ebengemeldeten Rede Jesu an eine Anekdote mit demselben Schlagworte erinnert zu werden, und sie auf diese äusserliche Aehnlichkeit hin frischweg anzuknüpfen.

Nachdem hierauf Matthäus (V. 6. f.) an die Empfehlung der Aufnahme solcher Kinder die Warnung vor dem σκανδαλίζειν ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, was 10, 42. die Anhänger Jesu, hier augenscheinlich die Kinder sind [2]), angeschlossen hat, und auch Markus, unerachtet der beschriebenen Unterbrechung, doch (V. 42.) auf dieselbe Weise fortgefahren ist, ohne Zweifel weil er von Lukas, der hier abbricht, und die Reden von den σκανδάλοις weiter unten (17, 1. ff.) ohne Zusammenhang einfügt, zu Matthäus übersprang [3]): folgt bei Matthäus (V. 8. f.) und Markus (V. 43. f.) eine Stelle, welche allein schon den Auslegern über die Art der Synoptiker, die Aussprüche Jesu zusammenzureihen, die Augen öffnen sollte. An die Warnung Jesu vor dem σκανδαλίζειν der Kleinen nämlich und den Weheruf über den, durch welchen τὸ σκάνδαλον

2) vgl. mit Fritzsche in Matth. p. 391, de Wette, Ausleg. des Ev. Matth, S. 152.

3) Saunier, über die Quellen des Markus, S. 111.

ἔρχεται, knüpfen sie die Gnomen von dem σκανδαλίζειν der Hand, des Auges u. s. w. So konnte Jesus nicht fortfahren, da die Sätze: verführet die Kleinen nicht! und: lasset euch durch eure Sinnlichkeit nicht verführen! ausser dem Worte: Verführen, nichts Gemeinsames haben. So fällt es uns von selbst in die Hand, was es auch mit dieser Verbindung für eine Bewandtnifs hat. Das Schlagwort σκανδαλίζειν rief dem Referenten im ersten Evangelium Alles, was er an hievon handelnden Reden Jesu wufste, in das Gedächtnifs zurück, und unerachtet er die Aussprüche von der Verführung durch die eignen Glieder schon in der Bergrede in besserem Zusammenhang wiedergegeben hatte, kann er doch der Versuchung nicht widerstehen, sie auch hier, blofs *ad vocem* σκανδαλίζειν, mitzutheilen, worauf er jedoch V. 10. den Zusammenhang mit V. 6. und 7. wieder aufnimmt, und noch ein weiteres die μικροὺς betreffendes Dictum beifügt. Den Werth der μικροὶ läfst hierauf Matthäus Jesum durch den Satz, dafs des Menschen Sohn gekommen sei, das Verlorene zu suchen, und durch das Gleichnifs vom verlorenen Schaf begründen (V. 11—14.). Da jedoch nicht abzusehen ist, wie Jesus die μικροὺς geradezu zu dem ἀπολωλὸς soll haben rechnen können: so scheint jene Gnome Luc. 19, 10. bei der Berufung des Zacchäus, diese Parabel aber Luc. 15, 3. ff. als Erwiederung auf den Anstofs der Pharisäer an seiner Zöllnerfreundschaft, besser zu stehen, und von Matthäus nur defswegen hiehergestellt zu sein, weil ihm bei den Reden Jesu von den μικροῖς leicht auch die von den ἀπολωλόσι, beides Beweise seiner πρᾳότης und ταπεινότης, einfallen konnten.

Zwischen der Moral der bezeichneten Parabel (V. 14.) und den folgenden Regeln für das Verhalten der Christen bei Beleidigungen durch Andere (V. 15. ff.) liegt wiederum nur ein Verbalzusammenhang durch die Worte ἀπόληται und ἐκέρδησας zu Tage, indem der Ausspruch, Gott wolle

nicht, dafs dieser Geringsten einer verloren gehe, an den andern erinnern konnte, dafs man also die Brüder durch Versöhnlichkeit zu gewinnen suchen müsse. Wegen der Anweisung (V. 17.), den Beleidiger in gewissen Fällen vor die ἐκκλησία zu bringen, wird diese Stelle gewöhnlich unter den Beweisen, dafs Jesus eine Kirche habe stiften wollen, aufgeführt. Allein, da Jesus von der ἐκκλησία wie von einer bereits bestehenden Institution spricht: so wäre entweder an die jüdische Synagoge zu denken, wofür die Analogie dieser Anweisungen mit jüdischen Vorschriften zu sprechen scheinen könnte; oder, wenn nach Wortbedeutung und Zusammenhang ἐκκλησία von der christlichen Gemeinde verstanden werden mufs, welche damals noch lange nicht bestand: so findet hier wenigstens im Ausdruck eine Vorwegnahme späterer Verhältnisse statt [4]). Der Referent freilich dachte gewifs an die zu gründende neue Gemeinde, wenn er Jesum sofort die schon früher dem Petrus gegebene Vollmacht, zu binden und zu lösen, also eine neue messianische Religionsverfassung zu begründen, sämmtlichen Jüngern ertheilen läfst, womit sodann die Aussprüche von der Erhörung des einmüthigen Gebets und von der Gegenwart Jesu bei zwei oder drei in seinem Namen Versammelten zusammenhängen, welche gleichfalls nicht ohne Analogie in jüdischen Schriften sind [5]).

Die nächste Rede, die uns begegnet, Matth. 19, 3—12. Marc. 10, 2—12., ist, obzwar nach den Evangelisten auf der letzten Festreise Jesu vorgefallen, doch gleichartig mit jenen Disputationen, welche sie sonst gröfstentheils in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem stellen. Pharisäer legen ihm die in den jüdischen Schulen dama-

4) s. de Wette, Ausleg. des Ev. Matth. S. 155.

5) s. Wetstein, Lightfoot, Schöttgen z. d. St.

liger Zeit vielbesprochene [6]) Frage vor, ob man das Eheweib um jeder beliebigen Ursache willen entlassen könne? Wenn man hiebei, um Jesum nicht in Widerspruch mit der modernen Praxis kommen zu lassen, darauf dringt, dafs er nur diejenige Art der Ehetrennung, von welcher man damals allein wufste, nämlich das willkührliche Wegschicken der Frau, nicht aber die gerichtliche Scheidung, wie sie jetzt eingeführt ist, mifsbilligt habe [7]): so ist damit doch zugestanden, dafs Jesus, soweit er von Ehetrennungen wufste, sie allgemein verworfen hat; wobei also noch sehr die Frage ist, ob ihn die neuere Art, die Ehe aufzulösen, wenn er davon Kunde hätte bekommen können, bewogen haben würde, jene allgemeine Verwerfung einzuschränken? Auch bei dem folgenden, durch eine Frage der Jünger veranlafsten Ausspruche, von welchem Jesus selber sagt, nicht Alle begreifen ihn, sondern nur *οἷς δέδοται*, dafs nämlich die Ehelosigkeit auch um des Reichs Gottes willen übernommen werden könne (V. 11. f.), hat man, um Jesum nichts den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzuschwärzen, nur mit Rücksicht auf die bevorstehenden Zeitumstände, oder damit sie in ihrer apostolischen Thätigkeit nicht gehindert würden, habe Jesus den Jüngern, sofern sie es vermöchten, die Ehelosigkeit angerühmt [8]); allein im Zusammenhang liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle, 1. Kor. 7, 25. ff. [9]), sondern es ist auch hier wie-

6) Bemidbar R. ad. Num. 5, 30. bei WETSTEIN p. 303.

7) z. B. PAULUS, L. J. 1, b. S. 46.

8) Ders. ebendas. S. 50. ex. Handb. 2, S. 599.

9) In dieser Stelle wird zwar die Ehelosigkeit zuerst nur *διὰ τὴν ἐνεςῶσαν ἀνάγκην* empfohlen; dabei aber bleibt der Apostel nicht stehen, sondern führt V. 32 ff. in dem: *ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τȣ̃ Κυρίȣ — ὁ δὲ γαμήσας τὰ τȣ̃ κόσμȣ,* einen

der einer der Orte, wo ascetische Grundsätze, wie sie damals zuverlässig unter den Essenern [10]), wahrscheinlich aber noch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen.

Die Streitreden, welche nach dem Einzug Jesu in Jerusalem Matthäus fast durchaus in Uebereinstimmung mit den beiden andern Synoptikern folgen läfst (21, 23—27. 22, 15—46.) [11]), sind gewifs vorzüglich ächte Stücke, weil sie so ganz im Geist und Ton damaliger rabbinischer Dialektik gehalten sind. Unter ihnen sind die dritte und fünfte dadurch besonders merkwürdig, dafs sie Jesum als Schrifterklärer zeigen. In Bezug auf den ersteren Fall, wo Jesus den Sadducäern aus der mosaischen Benennung Gottes als *ϑεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ*, da doch Gott nicht *ϑεὸς νεκρῶν*, sondern *ζώντων* sei, zu beweisen sucht, *ὅτι ἐγείρονται νεκροὶ* (Matth. 22, 31—33. parall.), giebt Paulus zwar zu, dafs Jesus hier subtil argumentire, doch liege in seiner Prämisse wirklich das, was er daraus ableite [12]). Allein in dem zur Formel gewordenen אֱלֹהֵי־אַבְרָהָם u. s. w. ist nichts enthalten, als dafs Jehova, wie er der Schutzgott dieser Männer gewesen sei, so fort und fort auch für ihre Nachkommen es sein werde: an ein auch nach ihrem Tode fortdauerndes individuelles Verhältnifs Jehova's zu jenen Männern wird sonst im Pentateuch nicht gedacht, und in unsre Worte konnte es nur durch rabbinische Hermeneutik zu einer Zeit hineingelegt werden, in welcher man die indefs aufgegangene Idee der Unsterblichkeit um jeden Preifs auch schon in

Grund für die Ehelosigkeit an, der unter allen Umständen gültig sein müfste, und in den ascetischen Hintergrund der Ansichten des Paulus blicken läfst.

10) s. Gfrörer, Philo, 2, S. 310 f.

11) Eine bündige Erläuterung derselben giebt Hase, L. J. §. 129.

12) ex. Handb. 3, a, S. 233.

dem Gesetze finden wollte, wo sie doch nicht anzutreffen ist; wie denn die Beziehung Gottes auf Abraham, Isaak und Jakob auch sonst in rabbinischen Argumentationen, die schwerlich alle dieser Beweisführung Jesu nachgebildet sind, zum Beleg der Unsterblichkeit gebraucht sich findet [13]). Sieht man sich auch noch in den neuesten Commentaren um, so findet man nirgends ein unumwundenes Geständnifs, wie es mit dieser Argumentation Jesu steht. Olshausen weifs Wunder von der tiefen Wahrheit dieser Beweisführung zu sagen, aus welcher er nebenher noch 1) die Authentie, 2) die Göttlichkeit des Pentateuchs auf dem kürzesten Wege ableiten zu können glaubt; Paulus liest den Nerv des Beweises zwischen den Linien des Textes; Fritzsche schweigt. Wozu diese Winkelzüge? warum den Ruhm, in dieser Sache klar gesehen und offen geredet zu haben, dem Wolfenbüttler Fragmentisten überlassen [14])? Zu welchen Gespenstern und Doppelgängern macht man einen Moses, einen Jesus, wenn sie unter ihren Zeitgenossen herumgewandelt haben sollen, ohne auf lebendige Weise mit deren Einsichten und Schwächen, wie mit ihren Freuden und Leiden zusammenzuhängen, sondern losgetrennt von ihrer Zeit und ihrem Volke sollen sie nur äusserlich und aus Anbequemung sich diesen gleichgestellt, innerlich aber und ihrem Wesen nach in den vordersten Reihen der neuesten Zeit und ihrer Erkenntnisse gestanden haben. Würdiger gewifs, ja allein fähig der Theilnahme und Verehrung sind diese Männer dann, wenn sie auf ächtmenschliche Weise kämpfend mit den Schranken und Vorurtheilen ihrer Zeit diesen in hundert Nebendingen unterlegen sind, nur nicht in Bezug auf den Einen Punkt, in welchem jeder von

13) s. Gemara Hieros. Berac. f. 5, 4. bei Lightfoot, S. 423, und R. Manasse ben. Isr. bei Schöttgen 1, S. 180.

14) s. dessen 4tes Fragment, in Lessings 4tem Beitrag, S. 434 ff.

ihnen die Weltgeschichte vorwärts zu bringen berufen war.

Dafs nun aber vollends von der Streitfrage über den Messias als Davids Sohn und zugleich Herrn, welche Jesus den Pharisäern vorlegt (V. 41—46.), Paulus behaupten kann, sie sei ein Muster textgemäfser Schriftauslegung [15]), erregt kein gutes Vorurtheil für die Textgemäfsheit seiner eigenen. Nach ihm will Jesus, wenn er fragt, wie doch David im 110ten Psalm den Messias, welcher laut der allgemeinen Vorstellung vielmehr sein Sohn war, seinen Herrn nennen könne? die Pharisäer darauf aufmerksam machen, dafs eben in diesem Psalm weder David noch vom Messias rede, sondern ein anderer Dichter rede von David als seinem Herrn, so dafs dieser kriegerisch lautende Psalm gar kein messianischer sei. Warum sollte, fragt Paulus, Jesus diesen Sinn des Psalms nicht gefunden haben, da er an sich wahr ist? Allein das ist eben das *πρῶτον ψεῦδος* dieser ganzen Art von Exegese, zu meinen, was an sich, oder näher für uns, wahr ist, das müsse bis auf das Einzelste hinaus auch schon für Jesum und die Apostel das Wahre gewesen sein. Wie kann, da die älteren jüdischen Erklärer den Psalm grofsentheils vom Messias verstanden [16]), da die Apostel ihn als Weissagung auf Christum gebrauchen (A. G. 2, 34. f. 1. Kor. 15, 25.), da Jesus selbst nach Matthäus und Markus durch den Zusatz: *ἐν πνεύματι* zu *Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον* offenbar seine Beistimmung zu der Meinung, dafs hier David, und zwar vom Messias spreche, ausdrückt: wie kann man da annehmlich finden, dafs Jesus der entgegengesetzten Meinung gewesen sei? Bleibt es vielmehr dabei, was auch Olshausen gut ausführt, dafs Jesus den

15) L. J. I, b, S. 115 ff.

16) s. Wetstein, z. d. St.; Hengstenberg, Christol. I, a, S. 140 f.; auch Paulus selbst, ex. Handb. 3, a, S. 283 f.

Psalm als messianischen voraussetzte; aber eben so sehr, worin dann Paulus Recht behält, dafs er ursprünglich nicht auf den Messias, sondern auf einen jüdischen Regenten, sei dieser nun David oder ein anderer, gieng: so sehen wir hier im Munde Jesu ein Muster nicht textgemäfser, wohl aber zeitgemäfser Schriftauslegung, was wir uns denn nach dem oben Bemerkten nur gar nicht wollen wundern lassen. Den Schlüssel zu dem Räthsel, welches er den Pharisäern aufgab, hat Jesus nach des Referenten Ansicht ohne Zweifel in der Lehre von der höheren Natur des Messias besessen; da die Pharisäer nach unsrer Erzählung diese Auskunft nicht fanden, so scheint ihnen jene Lehre nicht geläufig gewesen zu sein. Die Absicht Jesu bei Vorlegung dieser Frage war, den Pharisäern zu zeigen, dafs auch er, was sie früher gegen ihn versucht hatten, im Stande sei, sie durch verfängliche Fragen in die Enge zu treiben, und zwar mit besserem Erfolg als sie. Defswegen stellen die Evangelisten dieses Stück an den Schlufs der von ihnen mitgetheilten Disputationen, und Matthäus setzt die Schlufsformel: ὀυδὲ ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν ὀυκέτι, gewifs passender hieher, als Lukas nach der Zurechtweisung der Sadducäer (20, 40.), oder Markus nach der Verhandlung über das gröfste Gebot (12, 34.).

Zunächst vor dieser von Jesu den Pharisäern gestellten Aufgabe nämlich erzählen die beiden ersten Evangelisten eine Verhandlung Jesu mit einem νομικὸς oder γραμματεὺς über das vornehmste Gebot (Matth. 22, 34. ff. Marc. 12, 28. ff.), welche Matthäus an die Disputation mit den Sadducäern so anknüpft, als hätten die Pharisäer durch ihre Frage nach dem höchsten Gebote die Niederlage der Sadducäer rächen wollen. So befreundet aber waren diese beiden Secten bekanntlich nicht, sondern umgekehrt war nach A. G. 23, 7. die eine geneigt, sich auf die Seite eines sonst Angefeindeten zu schlagen, wenn sich dieser

nur als Gegner der andern zu stellen wufste. Hier wird also SCHNECKENBURGER'S [17]) Beobachtung gelten müssen, dafs Matthäus nicht selten (3, 7. 16, 1.) die Pharisäer und Sadducäer in einer Weise nebeneinanderstelle, wie sie keineswegs in der sie feindlich trennenden Wirklichkeit, sondern nur in der traditionellen Erinnerung, in welcher der eine Gegensatz den andern hervorrief, gestanden haben können. Leidlicher weifs in dieser Hinsicht Markus dieses Gespräch an das vorige anzuschliefsen; indefs scheint eben das ein Irrthum der Synoptiker zu sein, dafs sie meinen, diese, der Aehnlichkeit wegen in der Ueberlieferung zusammengruppirten Verhandlungen müssen auch der Zeit nach auf einander so gefolgt sein, dafs eine Rede die andre gab. Dem Lukas fehlt die Frage nach dem höchsten Gebot im Zusammenhang dieser Streitreden; eine ähnliche Erzählung aber hat er schon früher in dem Reisebericht, 10, 25. ff. gehabt. Hier ist nun die gewöhnliche Ansicht, dafs die beiden ersten Evangelisten Eine und dieselbe Begebenheit wiedergeben, der Dritte aber eine verschiedene [18]). Wirklich unterscheidet sich die Erzählung des Lukas von der der beiden andern in mehreren nicht unwesentlichen Punkten. Zuerst in Betreff der Zeitordnung auf die bereits erwähnte Weise, und diefs hat wohl am meisten für die Auseinanderhaltung gewirkt; hienächst in der Frage, welche bei Lukas nach einer Lebensregel zum Behuf der Ererbung der *ζωὴ αἰώνιος*, bei den andern nach dem höchsten Gebote lautet; dann in dem Subjecte, welches die höchsten Gebote ausspricht, was bei den zwei ersten Synoptikern Jesus, bei dem dritten der Schriftgelehrte ist; endlich auch in dem Ausgang der Sache, indem bei Lukas der *νομικὸς* eine

17) Ueber den Ursprung u. s. f. S. 45. 47.

18) so PAULUS, ex. Handb. 2, S. 570 ff. vgl. 3, a, 261; OLSHAUSEN, 1, S. 602 vgl. 831.

zweite, rechthaberische Frage thut, an welche sich das Gleichnifs vom barmherzigen Samariter schliefst, während er bei den beiden andern ohne weitere Frage befriedigt oder abgefertigt sich giebt. Indefs auch zwischen der Erzählung des Matthäus und der des Markus zeigen sich erhebliche Verschiedenheiten. Die hauptsächlichste betrifft den Charakter des Fragenden, der bei Matthäus als *πειράζων*, bei Markus in gutmüthiger Absicht kommt, weil er wufste, dafs Jesus den Sadducäern *καλῶς ἀπεκρίθη*. Paulus zwar, unerachtet er anderswo (Luc. 10, 25.) den *ἐκπειράζων* selbst als einen eigensüchtigen Probemacher nimmt, erklärt doch, hier bei Matthäus könne *πειράζων* nur im guten Sinne gemeint sein [19]). Allein ein Grund hiezu liegt im Matthäus nicht, sondern nur im Markus und in der unberechtigten Voraussetzung, dafs beide Referenten in Bezug auf den Charakter und die Absicht des fragenden Gesetzlehrers nicht verschiedener Meinung gewesen sein können. Mit Recht hat hiegegen Fritzsche darauf aufmerksam gemacht, wie hier einer Vereinigung des Matthäus mit dem Markus theils die Bedeutung des *πειράζων*, theils der Zusammenhang entgegenstehe, welcher nicht gestatte, eine Reihe böswilliger Fragen der Gegner Jesu ohne besondre Anzeige durch eine gutgemeinte unterbrochen zu denken [20]). Mit dieser Hauptdifferenz hängt die andre zusammen, dafs, während bei Matthäus der Schriftgelehrte, nachdem ihm Jesus die beiden Gebote genannt hat, wahrscheinlich beschämt, schweigt, was auch kein Zeichen einer freundlichen Stellung zu Jesu ist, er bei Markus nicht nur durch ein: *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ᾽ ἀληθείας εἶπας*, Jesu Beifall giebt, sondern auch das von diesem Gesagte weiter ausführt, wofür er von Jesu, *ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη*, als einer

19) ex. Handb. 3, a, S. 261.
20) Comm. in Matth. p. 667.

bezeichnet wird, der nicht ferne vom Reiche Gottes sei. Auch das kann noch angeführt werden, dafs, während bei Matthäus Jesus nur von dem Gebot der Liebe spricht, er bei Markus von dem *ἄκϐε Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐϛι*, ausholt. Wenn man also um der Differenzen zwischen der Erzählung des Lukas und der der beiden andern willen diese unterscheiden zu müssen glaubt: so mufs man nicht geringerer Unterschiede wegen auch den Markus von Matthäus trennen, und so dreierlei Begebenheiten als zum Grunde liegend denken. Aber drei im Wesentlichen so ähnliche Vorfälle anzunehmen, fällt so schwer, dafs man sich immer wieder zu Reductionsversuchen veranlafst finden wird. Und hier scheinen sich nun zwar vor Allem die beiden Erzählungen des Matthäus und Markus zur Identificirung darzubieten: indessen fehlt es auch weder zwischen Matthäus und Lukas an Berührungspunkten, da in beiden der *νομικὸς* als *πειράζων* auftritt, und durch Jesu Antwort nicht zu dessen Gunsten gestimmt wird; noch auch zwischen Lukas und Markus, indem beide der Nennung der höchsten Gebote noch eine weitere erläuternde Verhandlung folgen, und in das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten Beifallsformeln, wie: *ὀρθῶς ἀπεκρίθης, καλῶς ἐπ' ἀληθείας εἶπας*, einfliefsen lassen. So sehen wir, dafs, nur zwei von diesen Erzählungen zusammenzunehmen, eine halbe Mafsregel ist, und entweder alle drei auseinandergehalten werden müssen, oder, da diefs nicht angeht, alle drei zusammengefafst; woraus wir abermals sehen, in wie freien Variationen die urchristliche Sage das gleiche Thema — hier das, dafs Jesus aus dem mosaischen Gesetze die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe als die vornehmsten herausgehoben habe, — zu behandeln pflegte.

Wir kommen nun an die grofse antipharisäische Rede, welche Matthäus K. 23. als Haupttreffen auf die Vorspiele

der Disputationen folgen läfst. Auch Markus (12, 38. ff.) und Lukas (20, 45. ff.) haben hier eine Rede Jesu gegen die γραμματεῖς, doch nur von wenigen Versen. Wohl mochte aber Jesus, wie auch die neueste Kritik zugesteht[21]), unter den damaligen Umständen veranlafst sein, sich ausführlicher gegen jene Menschen auszulassen, und es müssen auch wohl solche scharfe Erörterungen der Katastrophe vorausgegangen sein: so dafs man also die Darstellung des Matthäus hier wenigstens nicht nach dem, was die beiden andern Synoptiker geben, abmessen darf; zumal die von jenem mitgetheilte Rede in sich selber wohl zusammenhängt. Freilich hat auch hier wieder Lukas Manches von dem, was Matthäus zusammenstellt, an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt, und hieraus würde folgen, dafs auch diefsmal Matthäus den ursprünglichen Lehrstoff mit verwandten Elementen aus andrer Zeit verschmolzen habe[22]), wenn es ausgemacht wäre, dafs die Stellung jener Redestücke bei Lukas die richtige sei; was sofort zu untersuchen ist. Lukas hat, was er ausser den paar Versen, die er an gleicher Stelle wie Matthäus von der antipharisäischen Rede Jesu beibringt, mit dieser gemein hat, bei zwei pharisäischen Gastmahlen untergebracht, zu welchen er — eine nur bei ihm sich findende Artigkeit — Jesum geladen werden läfst (11, 37. ff. 14, 1. ff.), und hier ist unter den jetzigen Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, wie natürlich und treu uns Lukas die ursprünglichen Veranlassungen dieser Reden aufbewahrt habe[23]). Nun nimmt sich wirklich bei dem zweiten der angeführten Pharisäermahle das

21) Sieffert, über den Ursprung, S. 117 f.

22) Schulz, über das Abendmahl, S. 314. Schneckenburger, über den Ursprung, S. 35.

23) Schleiermacher, über den Luk. S. 182. 196 f. Olshausen, S. 617. 655; vgl. die in der vorigen Anm. genannten.

natürlich genug aus, wie Jesus von dem dabei bemerkbaren Trachten der Geladenen nach den obersten Plätzen Veranlassung nimmt, vor dem Obenansitzen bei Gastmahlen schon aus Klugheitsrücksichten zu warnen; was bei Matthäus und Markus, aber auch bei Lukas selbst wieder in jener letzten antipharisäischen Rede, ohne besondern Anlafs und kürzer, sich findet. Anders dagegen verhält es sich mit den Reden, welche Lukas bei dem früheren Pharisäermahle geführt werden läfst. Hier spricht Jesus nicht nur gleich von vorne herein von *ἁρπαγὴ* und *πονηρία*, womit die Pharisäer ihre Schüsseln füllen, und beehrt sie mit dem Titel *ἄφρονες*, sondern er bricht sofort in ein *ὀαὶ* um das andere über sie und die Schriftgelehrten aus, und droht ihnen mit einem Strafgerichte für alles Blut, das sie und die ihnen Gleichgesinnten von jeher vergossen haben. Ist nun gleich von einem jüdischen Lehrer keine attische Urbanität zu verlangen, so mufsten doch gerade auch nach morgenländischem Mafsstab gemessen solche Reden, über Tisch gegen den Wirth und die Mitgäste geführt, als die gröbste Verletzung des Gastrechts erscheinen. Diefs hat Schleiermacher fein genug gefühlt, wefswegen er denn das Gastmahl selber friedlich vorübergehen, und erst nach demselben, als Jesus sich schon wieder draufsen befand, sowohl den Gastgeber mit seiner Verwunderung über die von Jesus und seinen Jüngern unterlassene Waschung herausrücken, als auch Jesum hierauf so gewaltig antworten läfst[24]). Allein dafs auf diese Weise der Referent das Gastmahl selbst und was dabei vorgegangen gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhangs wegen erwähnt haben soll, ist eine gewaltsame Annahme, und wenn man liest: *εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι ὀ πρῶτον ἐβαπτίσθη —· εἶπε δὲ ὁ Κύριος*

24) a. a. O. S. 180 f.

πρὸς αὐτὸν, so ist es rein unmöglich, irgendwo zwischen diese Sätze den Verlauf der Mahlzeit einzuschieben, sondern es mufs sich nach der Ansicht des Erzählers sowohl das *ἐθαύμασεν* an das *ἀνέπεσεν*, als das *εἶπεν* an das *ἐθαύμασεν* unmittelbar angeschlossen haben. Kann aber diefs, wenn Jesus nicht auf das Gröbste gegen alle Sitte verstofsen haben soll, nicht wirklich so der Fall gewesen sein: so hat es mit dem Rühmen der Stellung dieser Rede bei Lukas ein Ende, und wir müssen nur noch sehen, wie er zu einer so falschen Stellung gekommen sein kann. Diefs finden wir, wenn wir die Art vergleichen, wie die beiden andern Synoptiker des Anstofses Erwähnung thun, welchen die Pharisäer an der Unterlassung der Waschung vor Tische von Seiten Jesu und seiner Schule nahmen, woran sie übrigens andre Reden als Lukas knüpfen, welche schon oben betrachtet worden sind. Bei Matthäus (15, 1. ff.) kommen die *γραμματεῖς* und *φαρισαῖοι* von Jerusalem und fragen Jesum, warum seine Jünger die Sitte des Waschens vor Tische nicht beobachten, was sie also, wie man voraussetzen kann, durch das Gerücht erfahren haben mögen; bei Markus (7, 1. ff.) sehen sie unmittelbar zu (*ἰδόντες*), wie einige von Jesu Jüngern mit ungewaschenen Händen essen, und stellen sie darüber zur Rede; bei Lukas endlich speist, wie wir gesehen haben, Jesus selbst bei einem Pharisäer, und bei dieser Gelegenheit zeigt es sich, dafs er die Waschung unterläfst Diefs ist ein offenbarer Klimax: Hörensagen — Zusehen — Mitspeisen, und es fragt sich nur, in welcher Richtung er entstanden sein mag, ob in der absteigenden von Lukas zu Matthäus, oder in der aufsteigenden von Matthäus zu Lukas? Von dem Standpunkt der neuesten Kritik des ersten Evangeliums wird man nicht ermangeln, das Erstere zu behaupten, dafs nämlich die Kunde von der ursprünglichen Scene, dem Mahle, sich in der Ueberlieferung verloren habe, und defswegen im ersten Evan-

gelium fehle. Allein abgesehen von dem Undenkbaren, dafs jene Reden bei einem Mahle sollten geführt worden sein, so ist es keineswegs die Weise der Sage, einen so anschaulichen Zug, wie eine Mahlzeit ist, wenn sie ihn einmal hat, wieder fallen zu lassen, sondern eher, wenn sie ihn nicht hat, ihn zu erdichten. Wie überhaupt das Abstracte in der Sage zum Concreten umgebildet wird: so macht sie das Mittelbare zum Unmittelbaren, das *fando audire* zum Sehen, den Zuschauer zum Theilnehmer, und da sich der Anstofs, welchen die Pharisäer an Jesu nahmen, unter Anderm auch auf Tischgebräuche bezog: so war es der Sage nahe gelegt, jenen Anstofs an Ort und Stelle entstehen, und zu diesem Behufe pharisäische Einladungen an Jesum ergehen zu lassen, von welchen nun auch bedenklich wird, dafs sie Lukas allein hat, und die beiden andern Synoptiker nichts von dergleichen wissen. Hiedurch wird dann auch das andre der erwähnten Pharisäermahle verdächtig, und wir sehen hier wieder den Lukas in seiner beliebten Geschäftigkeit, zu überlieferten Reden Jesu passend scheinende Rahmen zu verfertigen oder aufzunehmen, — ein Verfahren, welches von der historischen Wahrheit um ein gutes Stück weiter abliegt, als das Bestreben des Matthäus, Reden aus verschiedenen Zeiten, doch ohne eigne Zuthat, zusammenzustellen. Der bezeichnete Klimax übrigens ist dem sonstigen Verhältnifs der Synoptiker gemäfs nur so zu denken, dafs Markus, welcher in dieser Erzählung augenscheinlich den Matthäus vor sich hatte, in dessen Darstellung das anschauliche ἰδόντες hineintrug, während Lukas, von beiden unabhängig, sogar ein δεῖπνον, sei es von der weiter fortgeschrittenen Sage überkam, oder mit regerer Phantasie dazudichtete. — Neben dieser unhistorischen Stellung scheinen auch die Aussprüche selbst bei Lukas zum Theil entstellt zu sein (**11, 39—41. 49.**), und die Zwischenrede des **νομικός**: διδάσκαλε· ταῦτα λέγων

καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις (11, 45.), sieht einer gemachten Ueberleitung von den Reden gegen die Pharisäer zu denen gegen die Schriftgelehrten gar zu ähnlich [25]).

Sonst ist aus dieser Rede besonders V. 35. viel besprochen worden, wo Jesus seinen Zeitgenossen droht, dafs alles unschuldig vergossene Blut von Abel bis zu dem im Heiligthum ermordeten Zacharias, Barachias Sohn, über sie kommen werde. Da nämlich derjenige Zacharias, von welchem 2 Chron. 24, 20 ff. ein solches Ende erzählt wird, ein Sohn nicht von Barachias, sondern von Jojada war, dagegen im jüdischen Krieg ein Zacharias Baruchs Sohn ein gleiches Ende nahm [26]): so glaubte man eine Verwechslung jenes früheren Factums mit diesem späteren hier zu finden; was man sofort als Mitbeweis einer späteren Abfassung des ersten Evangeliums gebrauchte [27]). Ebensogut indefs kann der nach der Chronik ermordete Zacharias Jojada's Sohn mit dem gleichnamigen Propheten, der ein Sohn von Barachias war (Zach. 1, 1. LXX; Baruch bei Josephus ist nicht einmal derselbe Name), verwechselt worden sein [28]); zumal auch ein Targum, offenbar in Folge der gleichen Verwechslung mit dem Propheten, der ein Enkel Iddo's war, den ermordeten Zacharias einen Sohn von Iddo nennt [29]).

Nachdem wir nun von den Reden Jesu bei Matthäus alle diejenigen betrachtet, und mit ihren Parallelen verglichen haben, welche uns nicht entweder schon früher

25) vgl. de Wette zu Matth. 23. S. 189.

26) Joseph. b. j. 4, 5. 4.

27) Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 510 ff. Hug, Einl. in das N. T. 2. S. 10 ff.

28) s. die gründliche Untersuchung von Theile, über Zacharia's Barachias Sohn, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journ. 2, S. 401 ff.

29) Targum Thren. 2, 20, bei Wetstein, S. 491.

vorgekommen sind, oder später, theils in der Betrachtung einzelner Begebenheiten aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, theils in der Leidensgeschichte, noch vorkommen werden: so könnte es zur Vollständigkeit zu gehören scheinen, dafs wir ebenso auch noch die Zusammenstellungen, in welchen die beiden andern Synoptiker die Reden Jesu geben, für sich betrachteten, und von da aus auf die Parallelen im Matthäus hinübersähen. Indefs auf die merkwürdigsten Redemassen bei Markus und Lukas haben wir bereits einen vergleichenden Blick geworfen; die Parabeln, welche beiden eigenthümlich sind, durchgegangen; das Uebrige aber, was sie an Reden voraushaben, wird uns theils gleichfalls später noch vorkommen, theils ergiebt sich der Standpunkt für die Betrachtung desselben aus dem Bisherigen: wefswegen es hiebei sein Bewenden haben mag.

Siebentes Kapitel.

Reden Jesu im vierten Evangelium.

§. 79.

Die Unterredung Jesu mit Nikodemus.

Das erste gröſsere Redestück, welches uns das johanneische Evangelium mittheilt, ist die Unterhaltung Jesu mit Nikodemus (3, 1—21.). Vorher (2, 23—25.) war berichtet worden, wie während des ersten von Jesu seit seinem öffentlichen Auftritt besuchten Paschafestes durch die σημεῖα, welche er verrichtete, Viele zum Glauben an ihn gebracht worden seien, wie aber er sich ihnen nicht anvertraut habe, weil er sie — ohne Zweifel in Hinsicht der Unsicherheit und Unreinheit ihres Glaubens — durchschaute. Nun wird, als Beispiel sowohl von dem Anhang, welchen Jesus schon damals fand, als auch von der Behutsamkeit, mit welcher er bei Prüfung und Aufnahme seiner Anhänger zu Werke gieng, die Art näher beschrieben, wie sich Nikodemus, ein zur Pharisäersecte gehöriger jüdischer ἄρχων, an ihn gewendet, und wie ihn Jesus behandelt habe.

Von diesem Nikodemus erfahren wir einzig durch das johanneische Evangelium, welches ihn auch 7, 50 f. als Fürsprecher für Jesum insofern auftreten läſst, als er diesen nicht ungehört verdammt wissen will, und 19, 39. ihn die Sorge für die Bestattung Jesu mit Joseph von Arimathäa theilen läſst. Mit Recht hat die neuere Kritik es befremdend gefunden, daſs Matthäus (mit den übrigen

Synoptikern) auch nicht einmal den Namen jenes merkwürdigen Anhängers Jesu irgendwo nenne, so dafs wir Alles, was uns von demselben bekannt ist, aus dem vierten Evangelium erfahren müssen; da doch das eigenthümliche Verhältnifs, in welchem Nikodemus zu Jesu gestanden, und dafs auch er an seiner Bestattung Theil genommen, dem Matthäus ebensogut als dem Johannes habe bekannt sein müssen. Diefs wird sofort in den Kreis jener Gründe gezogen, welche beweisen sollen, dafs das erste Evangelium nicht vom Apostel Matthäus verfafst, sondern aus ziemlich später Tradition entstanden sei [1]). Allein auch an der gemeinen urchristlichen Sage, aus welcher die Synoptiker schöpften, mufs es auffallen, dafs sie von diesem Nikodemus nichts weifs. Hat sie doch die Namen aller übrigen, welche dem gemordeten Meister die letzte Ehre erweisen halfen, eines Joseph von Arimathäa und der beiden Marien, mit rührender Pietät in ihre Gedenkbücher eingezeichnet (Matth. 27, 57—61. parall.): warum sollte ihr in sämmtlichen uns aufbehaltenen Denkmalen gerade dieser Nikodemus entgangen sein, welcher unter den Theilnehmern an der Bestattung Jesu durch jenen nächtlichen Besuch bei ihm und die Fürsprache für ihn besonders ausgezeichnet war? Dafs, wenn der Mann sich in der That so hervorgethan, sein Name dennoch aus der vulgären evangelischen Ueberlieferung spurlos habe verschwinden können, diefs ist so schwer sich begreiflich zu machen, dafs man sich veranlafst finden kann, zu versuchen, ob nicht das Umgekehrte erklärlicher ist, wie nämlich, ohne dafs er wirklich in einem solchen Verhältnifs zu Jesu stand, die Sage davon sich dennoch bilden, und vom Verfasser des vierten Evangeliums aufgenommen werden konnte.

Joh. 12, 42. wird ausdrücklich hervorgehoben, dafs

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 321.

auch ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ an Jesum geglaubt haben, nur haben sie aus Furcht vor dem pharisäischen Bann es nicht wollen laut werden lassen, indem sie fälschlich die δόξα τῶν ἀνθρώπων der δόξα τȣ̃ θεȣ̃ vorgezogen haben [2]). Dafs nun gegen das Ende der Laufbahn Jesu wirklich viele Vornehme, wenn auch nur insgeheim, an ihn geglaubt haben sollten, ist defswegen nicht sehr wahrscheinlich, weil sich in der Apostelgeschichte so gar keine Spur davon findet; denn dafs der Rath des Gamaliel (A.G. 5, 34 ff.) nicht aus einer, der Sache Jesu positiv günstigen Gesinnung hervorgegangen war, scheint sein Schüler Saulus hinlänglich zu beweisen. Auch lassen die synoptischen Evangelien Jesum unumwunden aussprechen, dafs das Geheimnifs seiner Messianität nur den νηπίοις klar geworden, den σοφοῖς und συνετοῖς aber verborgen geblieben sei (Matth. 11, 25. Luc. 10, 21.), und erwähnen als Anhänger Jesu aus der herrschenden Klasse nur jenen Joseph von Arimathäa. Wie konnte denn aber, wenn Jesus ohne Anhang von Vornehmen geblieben war, die Sache dennoch später auf die bezeichnete Weise dargestellt werden? Joh. 7, 48 f. lesen wir, wie die Pharisäer Jesum durch die Bemerkung herabzusetzen gesucht haben, dafs keiner ἐκ τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκ τῶν φαρισαίων, sondern nur der unwissende ὄχλος an ihn glaube, und auch spätere

2) Diese „geheimere Kunde“ mufs freilich einem Ausleger, wie Dr. Paulus, höchst willkommen sein, weil sie „über manche Vorfälle des Lebens Jesu, deren Ursachen nicht öffentlich erscheinen, einen merkwürdigen Wink giebt“ (L. J. 1, b, S. 141), d. h. weil auch Paulus, wie Bahrdt und Venturini, nur weniger offen, dergleichen einflufsreiche geheime Verbündete als *deos ex machina* zur Erklärung manches Wunderbaren im Leben Jesu (Verklärungsgeschichte, Aufenthalt nach der Wiederbelebung u. dgl.) zu gebrauchen Lust hat.

Gegner des Christenthums, wie Celsus, legten besonderes Gewicht darauf, dafs Jesus ἐπιῤῥήτȣς ἀνθρώπȣς, τελώνας καὶ ναύτας τȣς πονηροτάτȣς, zu Schülern gehabt habe [3]). Dieser Vorwurf war ein Stachel im Bewufstsein der ersten Gemeinde, und wenn sie auch, so lange sie wirklich nur aus Leuten vom Volke bestand, sich durch die Reflexion auf Aussprüche Jesu beruhigte, in welchen er die πτωχȣς und νηπιȣς selig gepriesen hatte: so konnten doch, sobald Männer von Stand und Bildung zu derselben übergetreten waren, diese nicht anders denken, als dafs ihresgleichen auch schon zu Jesu Lebzeiten ihm angehangen haben müssen. Aber es war doch von solchen sonst nichts bekannt, mufste man sich einwenden. Natürlich, antwortete man, da die Furcht vor ihren Standesgenossen sie bewogen haben wird, ihr Verhältnifs zu Jesu geheim zu halten; womit dann für beliebig viele Vornehme, welche geheime Anhänger Jesu gewesen sein sollten (Joh. 12, 42 f.), Thür und Thor geöffnet war. Doch, mufste man weiter fragen, wie konnten sie denn unbemerkt mit Jesu zusammenkommen? Unter dem Schleier der Nacht, antwortete man, und hiemit war die Scene für die Zusammenkünfte solcher Männer mit Jesu gegeben, sie waren ἐλθόντες πρὸς τὸν Ἰησȣν νυκτός (19, 39.). Nun mufste aber doch auch ein Repräsentant dieser Klasse von Anhängern Jesu auf dem nächtlichen Schauplatze wirklich auftreten; es konnte Joseph von Arimathäa gewählt werden, der in der synoptischen Tradition lebte: allein theils war sein Bild bereits abgeschlossen, theils lag es ja im Interesse der Sage, mehr als Einen vornehmen Freund Jesu namhaft zu machen, und es bildete sich daher eine neue Figur, deren griechischer Name Νικόδημος schon den Repräsentanten der volkbeherrschenden Klasse anzu-

3) Orig. c. Cels. I, 62.

deuten scheint[4]). Warum nun diese Fortbildung der Sage nur im vierten Evangelium sich zeigt, diefs erklärt sich theils aus der, auch nach der gewöhnlichen Annahme, späteren Zeit seines Ursprungs, theils daraus, dafs in dem augenscheinlich gebildeteren Kreise, in welchem es entstand, die Beschränkung des ersten Anhangs Jesu auf das gemeine Volk mehr Anstofs erregen mufste, als in den Kreisen, in welchen die synoptische Tradition sich bildete. Hiemit hätte sich der Vorwurf, welchen die neueste Kritik dem ersten Evangelium über sein Schweigen von Nikodemus machte, gegen das vierte und seine Erzählungen von diesem Manne umgewendet.

Doch diefs sei, da ein strenger Beweis sich nicht führen läfst, blofs als Vermuthung hingestellt, und um so weniger soll daraus gegen das folgende Gespräch, welches der eigentliche Gegenstand unsrer Betrachtung ist, ein Präjudiz hergenommen werden. Es könnte ja, auch wenn jene Vermuthung Grund hat, gleichwohl in der Hauptsache ächt sein: Jesus könnte es mit einem seiner Anhänger aus dem Volke geführt, und unser Evangelist nur die Veränderung mit demselben vorgenommen haben, dafs er die Rolle eines Mitsprechenden einem Vornehmen übertrug. Und so wollen wir auch weder mit dem Verfasser der Probabilien gleich an der Anrede des Nikodemus Anstofs nehmen, noch mit demselben zwischen dieser Anrede und der Anwort Jesu den Zusammenhang vermissen[5]). Dafs Jesus sofort als Bedingung des Eintritts in

4) Man denke nur an die verwandten Namen Nikolaus und Nikolaiten.

5) Probab. S. 44. Darin aber behält Bretschneider Recht, dafs er gegen die Kuinöl'sche Weise, den Zusammenhang namentlich der johanneischen Reden durch Hineindenken angeblich weggelassener Sätze und Zwischenreden zu vermitteln, sich erklärt, wie denn auch Lücke (1, S. 446) gesteht,

das Himmelreich das γεννηθῆναι ἄνωθεν verlangt, ist von dem aus den Synoptikern bekannten μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ὀρανῶν nicht wesentlich verschieden. Das Bild der neuen Geburt, der neuen Schöpfung, war den Juden sehr geläufig, namentlich um die Umwandlung eines Menschen aus einem Götzendiener in einen Verehrer Jehova's zu bezeichnen. Von Abraham pflegte man zu sagen, dafs er bei seinem von den Juden vorausgesetzten Uebertritt aus dem Götzendienst zur Verehrung des wahren Gottes ein neues Geschöpf (בריה חדשה) geworden sei [6]), und ebenso wurde der Proselyt wegen seines Austritts aus allen bisherigen Verhältnissen mit einem neugeborenen Kinde verglichen [7]). Dafs diese Redeweise schon in jener Zeit unter den Juden üblich war, beweist die Sicherheit, mit welcher Paulus 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. den entsprechenden Ausdruck: καινὴ κτίσις, wie einen keiner weiteren Erklärung bedürftigen, auf die wahrhaft zu Christo Uebergetretenen anwendet. Verlangte nun Jesus das γεννηθῆναι ἄνωθεν, welches die Juden den zu ihnen übertretenden Heiden zuschrieben, auch von den Juden, sofern sie in das Messiasreich zugelassen werden wollten: so konnte sich Nikodemus al-

wenn gleich zwischen zwei von Johannes unmittelbar verbundenen Aussprüchen Jesu etwas fehlen sollte, so müsse doch der Evangelist sich zwischen beiden einen unmittelbaren Zusammenhang gedacht haben, welcher vom Exegeten zu ermitteln sei. Wirklich ist in den Reden des vierten Evangeliums der Zusammenhang, wenn er auch bisweilen sehr versteckt ist, doch (die §. 81. zu besprechenden Ausnahmen abgerechnet) niemals ganz zu vermissen.

6) Bereschith R. sect. 39 f. 38, 2. Bammidbar R. s. 11 f. 211, 2. Tanchuma f. 5. 2, bei Schöttgen, 1, S. 704. Etwas Aehnliches von Moses aus Schemoth R. ebendas.

7) Jevamoth f. 62, 1. 92, 1, bei Lightfoot S. 984.

lerdings über diese Forderung wundern, da der Israëlite schon als solcher ein unbedingtes Anrecht auf dasselbe zu haben glaubte, und diesen Sinn hat man daher wirklich in seiner Frage V. 4. finden wollen [8]). Allein Nikodemus fragt nicht: *πῶς σὺ λέγεις, δεῖν ἄνθρωπον ἀναγεννηθῆναι Ἰȣδαῖον* oder *υἱὸν Ἀβραὰμ ὄντα;* sondern darüber wundert er sich, daſs Jesus vorauszusetzen scheine, es könne ein Mensch, und zwar *γέρων ὢν*, aufs Neue *εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰςελθεῖν καὶ γεννηθῆναι*: es befremdet ihn also nicht, wie einem Juden die geistige Wiedergeburt, sondern wie einem Menschen überhaupt ein leibliches Neugeborenwerden zugemuthet werden könne. Wie nun ein Orientale, dem die bildliche Sprache überhaupt, näher ein Jude, dem insbesondere das Bild von der neuen Geburt geläufig sein muſste, und noch dazu ein *διδάσκαλος τȣ̃ Ἰσραὴλ*, bei welchem man nicht, wie bei den Aposteln, das Miſsverstehen bildlicher Reden (wie Matth. 15, 15 f. 16, 7.) auf Rechnung des Mangels an Bildung schreiben kann, jenen Ausdruck eigentlich verstehen konnte, darüber haben sich, wie Jesus V. 10., die Erklärer der verschiedensten Parteien immer höchlich verwundert. Daher setzen die einen voraus, der Pharisäer habe Jesum wohl verstanden, und durch seine Frage ihn nur prüfen wollen, ob er das bildlich Ausgesprochene auch in klare Begriffe umzusetzen wisse [9]): allein Jesus wenigstens behandelt ihn nicht, wie er in diesem Falle muſste, als *ὑποκριτὴν*, sondern als einen wirklich *ȣ̓ γινώσκοντα* (V. 10.); andre drehen die Frage so: im leiblichen Verstande kann es nicht gemeint sein, weil dieſs unmöglich wäre, wie also sonst [10])? aber die Frage lau-

8) So z. B. Knapp, Comm. in colloq. Christi cum Nicod. z. d. St.

9) Paulus, Comm. 4, S. 183. L. J. 1, a. S. 176.

10) Lücke, 1, S. 452. Tholuck, S. 79.

tet vielmehr dahin: das kann ich nur von leiblichem Wiedergeborenwerden verstehen, wie aber ist diefs möglich? Es bleibt also die Verwunderung über solche Unwissenheit des jüdischen Lehrers, und diese mufs noch steigen, wenn selbst nach der ausführlichen Erörterung Jesu (V. 5—8.) darüber, dafs die von ihm verlangte neue Geburt ein *γεννηθῆναι ἐκ τῦ πνεύματος* sei, Nikodemus noch auf derselben Stelle, wie vorher, steht, und, wie wenn er Jesu Erklärung überhört hätte, mit verschlossenem Verständnifs fragt (V. 9.): *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;* Von diesem letzteren Uebelstande findet sich auch Lücke so gedrückt, dafs, wie andre Exegeten schon das anfängliche, so er, wider seinen sonstigen exegetischen Takt, wenigstens das fortdauernde Nichtverstehen des Nikodemus auf die von Jesu behauptete Nothwendigkeit der Wiedergeburt auch für Israëliten bezieht, in welchem Falle aber Nikodemus eben nach der Nothwendigkeit, nicht nach der Möglichkeit fragen, und statt *πῶς δύναται κ. τ. λ.* *πῶς δεῖ κ. τ. λ.* setzen mufste. Bleibt somit der unbegreifliche Mifsverstand eines jüdischen Lehrers: so mufs unsre Befremdung über denselben zum bestimmtesten Verdachte werden, sobald sich ein Interesse der Sage oder des Evangelisten zeigt, den Mann, der sich hier mit Jesu unterhält, einfältiger zu schildern, als er wirklich war. Hier mufs uns zuerst das allgemeine Interesse einfallen, welches jede Darstellung für Contraste hat, wodurch sie leicht dazu kommt, wenn in einer darzustellenden Unterredung einer der Belehrende, der andre der Belehrte ist, diesen im Gegensatze zu der Weisheit von jenem in's Einfältige zu malen; ferner müssen wir uns erinnern, welche Befriedigung es für ein christliches Gemüth jener Zeit sein mufste, einen *διδάσκαλος τῦ Ἰσραὴλ* im Verhältnifs zu dem Lehrer der Christen als einen Thoren bestehen zu lassen; endlich gehört es, wie wir bald näher sehen werden, zur stehenden Manier des vierten Evange-

liums, in den Unterredungen Jesu die Verwickelung und den Fortschritt dadurch herbeizuführen, dafs die von Jesu geistig gemeinten Bilderreden von den Mitsprechenden fleischlich verstanden werden.

Wenn in Erwiederung auf die zweite Frage des Nikodemus Jesus fast ganz die Sprache des johanneischen Prologs redet (V. 11—13.) [11]), und die hieraus entstehende Frage, ob wohl eher der Evangelist diese Redeweise von Jesu entlehnt, oder die seinige Jesu geliehen haben möge, einer früheren Untersuchung [12]) zufolge zu Gunsten des zweiten Gliedes zu entscheiden ist: so betrifft diefs doch unmittelbar blofs die Form; den Inhalt betreffend ist aus der Aehnlichkeit philonischer Darstellungen noch nicht sofort zu schliefsen, dafs der Verfasser Jesu hier seine alexandrische Logoslehre in den Mund lege [13]), weil sich doch zu dem ὃ οἴδαμεν λαλȣ͂μεν κ. τ. λ. und ȣ̓δεὶς ἀναβέβηκεν κ. τ. λ. in dem ȣ̓δεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ. Matth. 11, 27. eine Analogie findet, von der hier vorausgesetzten himmlischen Präexistenz des Messias aber nach dem früher Bemerkten auch der Apostel Paulus weifs.

V. 14 und 15. steigt Jesus von den leichteren ἐπιγείοις, den Eröffnungen über die Wiedergeburt, zu den schwierigeren ἐπȣρανίοις, der Kunde von der Bestimmung des Messias zu einem versöhnenden Tode auf. Des Menschen

11) 3, 11: ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυρȣ͂μεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν ȣ̓ λαμβάνετε. 13: καὶ ȣ̓δεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τȣ͂ ȣ̓ρανȣ͂ καταβὰς, ὁ υἱὸς τȣ͂ ἀνθρώπȣ, ὁ ὢν ἐν τῷ ȣ̓ρανῷ. 1, 18: θεὸν ȣ̓δεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τȣ͂ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. 11: — καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν ȣ̓ παρέλαβον.

12) Oben, §. 45.

13) Wie diefs in den Probabilien S. 46. geschieht.

Sohn, sagt er, müsse erhöht werden (ὑψωθῆναι, im johanneischen Sprachgebrauche den Kreuzestod, mit Anspielung auf die Erhebung zur Herrlichkeit bezeichnend [14])) auf dieselbe Weise und mit demselben rettenden Erfolge, wie die eherne Schlange 4. Mos. 21, 8. 9. Hier drängen sich mehrere Fragen auf. Ist es glaublich, dafs Jesus schon damals, zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, seinen Tod, und zwar in der bestimmten Form als Kreuzestod, vorhergewufst, und dafs er, lange ehe er seine Jünger über diesen Punkt belehrte, einem Pharisäer eine darauf bezügliche Eröffnung gemacht habe? Kann man es der Lehrweisheit Jesu angemessen finden, dafs er gerade dem Nikodemus eine solche Mittheilung machte? Auch Lücke [15]) macht sich den Einwurf, warum Jesus, wenn doch Nikodemus das Leichtere nicht verstand, ihn mit dem Schwereren gequält habe, und warum gerade mit dem Geheimnifs vom Tode des Messias, der damals noch so ferne lag? Er antwortet, es sei der Lehrweisheit Jesu vollkommen angemessen gewesen, das ihm von Gott verordnete Leiden so bald als möglich zu offenbaren, weil nichts geeigneter gewesen sei, falsche sinnliche Hoffnungen niederzuschlagen. Allein je ferner ihrer sinnlichen Erwartungen wegen seinen Zeitgenossen der Gedanke an den Tod des Messias lag, desto deutlicher und unumwundener mufste Jesus, wenn er ihn verbreiten wollte, diesen Gedanken aussprechen, und nicht in einem räthselhaften Bilde, von welchem er nicht sicher war, ob es Nikodemus nur verstehen würde. Aber Nikodemus, sagt Lücke, war ein empfänglicher Mann, dem wohl etwas mehr zugemuthet werden durfte. Allein gerade in diesem Gespräch hatte er sich durch das Nichtverstehen der ἐπίγεια als noch weniger für die ἐπουράνια empfänglich

14) Lücke, a. a. O. S. 470.
15) a. a. O. S. 476.

bewiesen, und Jesus selbst verzweifelte nach V. 12. daran, dafs er diese verstehen werde. Aber eben dadurch, bemerkt nun Lücke letztlich, dafs er zu dem nicht verstandenen Leichteren das noch weniger verständliche Schwerere fügte, habe Jesus auch sonst die Geister spornen wollen, um durch Spannung ihrer Aufmerksamkeit ihr Nachdenken um so mehr in Anspruch zu nehmen. Indefs die Beispiele eines solchen Verfahrens Jesu, welche Lücke beibringt, sind sämmtlich aus dem vierten Evangelium selbst, von welchem es sich eben fragt, ob es das Lehrverfahren Jesu in diesem Stücke richtig wiedergebe, beweisen also im Cirkel. Ein ähnliches Verfahren Jesu haben wir in der Erzählung von seinem Gespräch mit der Samariterin gehabt, aber schon dort erklären müssen, dafs wir ein solches Ueberladen schwacher Fassungskräfte mit Räthseln über Räthsel dem weisen pädagogischen Grundsatze nicht angemessen finden, welchen dasselbe Evangelium, 16, 12. Jesu in den Mund legt. Das kann nicht spornen, sondern nur verwirren heifsen, wenn einem solchen, der den bekannten Tropus von der Wiedergeburt beharrlich nicht versteht, zugemuthet wird, die unerhörte Vergleichung des Messias mit der ehernen Schlange auf dessen Tod zu beziehen, und diese Vorstellung sofort mit seinen jüdischen Begriffen zu vereinigen [16]. Ganz anders verfährt Jesus in den drei ersten Evangelien: wenn sich hier von Seiten der Jünger ein Nichtverstehen zeigt, so bleibt er, wo er nicht überhaupt abbricht, oder die Referenten offenbar unhistorisch bildliche Reden zusammenhäufen, mit ächtpädagogischer Assiduität eben an jenem Punkte stehen, bis er ihn völlig aufgeklärt hat, und geht erst dann, immer Schritt für Schritt, zu weiteren Belehrungen fort (so Matth. 13, 10. ff. 36. ff. 15, 16. 16, 8. ff.). Diefs ist das Verfahren eines weisen Lehrers:

16) vgl. Bretschneider, a. a. O.

die desultorische, überladende und überspannende Manier dagegen, in welcher der vierte Evangelist ihn reden läfst, kann nur aus dem Interesse eines Darstellers erklärt werden, welcher den schon Anfangs angelegten Contrast zwischen der Weisheit des Lehrers und dem Unverstande des Schülers dadurch auf die effectvollste Weise steigern zu können glaubt, dafs er vor demjenigen, welcher schon bei dem Leichtesten unverständige Fragen that, nun auch das Schwerste aufhäufen, und ihm diesem gegenüber vollends alle Gedanken vergehen läfst.

Von V. 16. an geht jetzt selbst denjenigen Auslegern, die sich sonst in diesem Fache etwas zuzumuthen pflegen, der Glaube, dafs auch das Folgende noch von Jesu so gesprochen sein könne, aus; was hier nicht blofs Paulus, sondern auch Olshausen mit bündiger Angabe der Gründe, erklärt [17]). Es verschwindet nämlich von hier an jede nähere Beziehung der Rede auf Nikodemus, und beginnt eine völlig allgemeine Ausführung über die Bestimmung des Menschensohns zur Beseligung der Welt, und über die Art, wie der Unglaube sich dieses Segens verlustig mache; diese Gedanken zum Theil in einer Form ausgedrückt, welche theils als Reminiscenz aus dem Prolog des Evangelisten erscheint, theils mit Stellen aus dem ersten johanneischen Briefe auffallende Aehnlichkeit hat [18]).

17) Bibl. Comm. 2, S. 96.

18) 3, 19: *αὕτη δέ ἐςιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.*

3, 16: *οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥςε τὸν υἱὸν αὑτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιςεύων εἰς αὐτὸν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.*

1, 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, τὸ φωτίζον πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* 5: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*

1. Joh. 4, 9: *ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέςειλεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι᾽ αὐτοῦ.*

Namentlich der Ausdruck: *ὁ μονογενὴς υἱὸς*, welcher Jesu wiederholt (V. 16 und 18.) zur Bezeichnung seiner eigenen Person geliehen ist, kommt sonst selbst im vierten Evangelium im Munde Jesu nirgends vor: um so entschiedener aber ist er ein Lieblingsterminus des Evangelisten (1, 14. 18.) und des Briefstellers (1. Joh. 4, 9.). Ferner ist im Folgenden Manches als vergangen dargestellt, was zur Zeit jenes Gesprächs erst bevorstand; denn wenn auch das *ἔδωκεν* (V. 16.) nicht die Hingabe in den Tod, sondern die Sendung in die Welt bedeutet: so lautet doch, was auch Lücke bemerkt, das *ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος* und *ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα* (V. 19.) so, wie man erst sprechen konnte, als sich in der Verwerfung und Hinrichtung Jesu die Uebermacht der Finsternifs erprobt hatte, also vom Standpunkte des später schreibenden Evangelisten, nicht aber des im ersten Anfang seiner Thätigkeit stehenden Jesus. Ueberhaupt lautet diese ganze angebliche Rede Jesu, mit ihrer fortwährend zu seiner Bezeichnung gebrauchten dritten Person, mit den dogmatischen *terminis* von *μονογενὴς*, *φῶς*, u. dgl., unter welchen sie Jesum betrachtet, mit ihrem Ueberblick über die durch Jesu Erscheinung herbeigeführte Krisis und deren Resultate, viel zu objectiv und gegenständlich, als dafs wir glauben könnten, eigene Worte Jesu in derselben zu vernehmen: so konnte nicht Jesus, aus sich heraus, sondern nur ein Dritter über Jesum sprechen. Demnach soll nun, wie in einem früher betrachteten Falle der Täufer, so hier Jesus nur bis zu V. 16. reden, von da an aber der Evangelist seine eigenen dogmatischen Reflexionen anknüpfen [19]. Aber hier so wenig wie dort findet sich im Text hievon eine Andeutung, vielmehr scheint das anknüpfende *γὰρ* V. 16. eine Fortsetzung derselben Rede zu bezeichnen. So streut kein Schriftsteller,

19) So Paulus und Olshausen z. d. St.

und namentlich nicht der Verfasser des vierten Evangeliums (vgl. 7, 39. 11, 51. f. 12, 16. 33, 37. ff.), eigene Bemerkungen ein, er müſste denn absichtlich Miſsverständnisse veranlassen wollen. Bleibt es sonach gleicherweise dabei, daſs der Evangelist auch von hier an noch Worte Jesu geben will, und daſs Jesus so nicht gesprochen haben kann: so werden wir uns auch hier nicht mit der halben Maſsregel Lücke's beruhigen können, wenn er von der bezeichneten Stelle an zwar Jesum fortsprechen, doch aber zugleich die erläuternde und erweiternde Hand des Evangelisten stärker als bis dahin dazwischentreten läſst [20]. Denn mit diesem Zugeständniſs verliert man alle Sicherheit, wie weit die Rede Jesu oder dem Referenten angehöre, und da sie überdieſs durch die genaueste Gleichförmigkeit der Gedanken und des Tones sich auszeichnet, so kann man sie nur entweder ganz Jesu oder ganz dem Evangelisten zuschreiben, wobei man sich für das Letztere entscheiden muſs, da das Erstere nach dem so eben Ausgeführten unmöglich, das Letztere hingegen nach dem früher Beobachteten ganz in der Weise des vierten Evangelisten ist.

Doch nicht bloſs über den Abschnitt V. 16–21. müssen wir dieses Urtheil fällen, sondern auch schon den 14ten Vers fanden wir im Munde Jesu minder passend, und das Benehmen des Nikodemus V. 4 und 9. war uns undenkbar. So hat uns das vierte Evangelium gleich bei dieser ersten Probe, wenn wir sie mit dem vergleichen, was wir über Joh. 3, 22. ff. 4, 1. ff. bereits gesehen haben, alle Haupteigenthümlichkeiten der von ihm mitgetheilten Reden Jesu dargelegt. Sie fangen gerne dialogisch an, und soweit diese Form geht, ist der Hebel des Gesprächs der grelle Contrast zwischen geistigem Sinn und fleischlicher Auffassung der Reden Jesu; meistens

20) a. a. O. S. 479.

aber verlieren sie sich hierauf in fortlaufende Vorträge, in welchen der Referent die Person Jesu mit seiner eigenen verschmelzt, und jenen von sich selber reden läfst, wie nur er über Jesum reden konnte.

§. 80.

Die Reden Jesu Joh. 5—12.

Im 5ten Kapitel des johanneischen Evangeliums knüpft sich an eine von Jesu am Sabbat verrichtete Heilung eine längere Rede (V. 19—47.). Schon die Weise, wie Jesus V. 17. seine Thätigkeit am Sabbat vertheidigt, ist im Unterschiede von der Art, wie er diefs in den ersten Evangelien thut, bemerkenswerth. Diese haben hiefür drei Argumente: das von David, der die Schaubrote afs, woran sich das auch Joh. 7, 23. aufgeführte, von dem sabbatlichen Arbeiten der Priester im Tempel, schliefst (Matth. 12, 3. ff. parall.); ferner das vom Schaf, Ochsen oder Esel, der in den Brunnen fällt (Matth. 12, 11. parall.), oder zur Tränke geführt wird (Luc. 13, 15.): ganz in dem practischen Geiste der populären Lehrweise Jesu. Das vierte Evangelium hingegen läfst ihn hier aus der nie unterbrochenen Thätigkeit Gottes argumentiren, und erinnert durch sein: *ὁ πατήρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται*, an das alexandrinische *ποιῶν ὁ θεὸς ὀδέποτε παύεται* [1]); ein metaphysischer Satz, welcher dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir ihn bis hieher kennen gelernt haben, wenigstens näher liegen mochte, als Jesu selbst. Und statt dafs bei den Synoptikern an solche Sabbatheilungen weitere Aussprüche über Wesen und Bestimmung des Sabbats, als höchstnöthige Belehrung des Volks, sich anzuknüpfen pflegen, wendet sich hier die Rede alsbald auf das Grundthema des Evangeliums, auf die Person Christi und sein Verhältnifs zum Vater; eine Wendung, auf deren öfteres

1) Philo, Opp. ed. Mang. 1, 44, bei GFRÖRER, 1, S. 122.

Vorkommen die Gegner des vierten Evangeliums nicht ohne Schein den Vorwurf einer einseitig theoretischen und auf die Verherrlichung Jesu gerichteten Tendenz gegründet haben. In dem Inhalte der folgenden Rede findet sich sofort nichts Anstöfsiges, und was nicht Jesus selber so könnte gesprochen haben, da im besten Zusammenhang Dinge vorgetragen werden, welche, wie namentlich die Todtenerweckung und das Gericht, theils die Juden vom Messias erwarteten, theils Jesus auch nach den Synoptikern sich zugeschrieben hat. Desto bedenklicher dagegen ist die Form und Ausdrucksweise, in welcher Jesus das Alles ausgesprochen haben soll. Ganz voll nämlich ist diese Rede, besonders in ihrer zweiten Hälfte (von V. 31. an), der genauesten Analogieen theils mit dem ersten johanneischen Briefe, theils mit solchen Stellen des Evangeliums, in welchen entweder der Verfasser, oder der Täufer Johannes redet [2]). Um die erstere Aehnlich-

2) Joh. 5, 20: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.	Joh. 3, 35 (der Täufer): ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.
24: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων — μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.	1. Joh. 3, 14: ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.
32: καὶ οἶδα, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.	Joh. 19, 35: καὶ ἀληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Vgl. 21, 24. 1 Joh. 3, 12.
34: ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω. 36: ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου. 37: καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.	1 Joh. 5, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

keit zu erklären, müfste angenommen werden, dafs der Evangelist seine ganze Ausdrucksweise auf das Genaueste der von Jesu nachgebildet hätte. Dafs diefs möglich sei, ist nicht zu bestreiten, aber ebensowenig, dafs es nur bei ganz unselbstständigen Geistern vorzukommen pflegt, als deren einen sich der vierte Evangelist sonst keineswegs zeigt. Ferner da bei den übrigen Evangelisten Jesus in ganz anderem Styl und Tone spricht: so müfste, wenn er so, wie bei Johannes, gesprochen haben sollte, die Art, wie jene ihn reden lassen, eine gemachte sein. Dafs sie nun aber wenigstens von den Evangelisten selbst nicht gemacht ist, zeigt der Umstand, dafs sie ihres Redestoffs so wenig Meister sind; aber auch von der Sage können jene Reden ihrem gröfseren Theile nach nicht fingirt sein, wegen ihres nicht blofs höchst originellen, sondern auch völlig zeit- und ortsgemäfsen Gepräges. Wogegen der vierte Evangelist sowohl durch die Leichtigkeit, mit welcher er den Redestoff beherrscht, den Verdacht erregt, nur selbsterzeugten vor sich zu haben, als auch

Ebend.: οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.	Joh. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Vgl. 1 Joh. 4, 12.
38: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.	1 Joh. 1, 10: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔςιν ἐν ὑμῖν.
40: καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.	1 Joh. 5, 12: ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ζωὴν οὐκ ἔχει.
42: ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.	1 Joh. 2, 15: οὐκ ἔςιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.
44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιςεύειν, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;	Joh. 11, 43: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

durch Lieblingsbegriffe und Redensarten, wie in dem gegenwärtigen Abschnitt ausser den schon angeführten noch der Ausdruck, dafs der Vater πάντα δείκνυσι τῷ υἱῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ [3]), eher auf hellenistische als palästinische Quellen hinweist. Doch das Hauptmoment in dieser Sache ist, dafs, wie wir früher schon gesehen haben, auch der Täufer Johannes in diesem Evangelium ganz in denselben Formeln und in dem gleichen Tone spricht, wie der Verfasser des Evangeliums und dessen Jesus. Da es sich hier nicht denken läfst, dafs neben dem Evangelisten auch der schon vor Jesu als scharf markirter Charakter hervorgetretene Täufer seine Ausdrucksweise wörtlich genau nach der von Jesu bestimmt haben sollte: so bleiben nur die zwei Fälle möglich, dafs entweder der Täufer die Sprechweise sowohl Jesu als des vierten Evangelisten, der ja auch sein Schüler gewesen sein soll, oder dafs der Evangelist die Redeweise sowohl des Täufers als Jesu nach der seinigen determinirt habe. Das Erstere werden die Orthodoxen mit Rücksicht auf die höhere Natur in Christo sich verbitten, und wir wenigstens defswegen, weil Jesus, wenn auch vom Täufer angeregt, doch sonst wesentlich von ihm verschieden und als Original erscheint, hauptsächlich aber, weil dieser johanneische Styl für den rauhen Täufer viel zu weich, für den practischen Kopf viel zu mystisch ist. So bleibt also nur das Andere, dafs der Evangelist sowohl Jesum als den Täufer in seinem Tone reden läfst; eine Annahme, welche, an sich schon weit natürlicher als die vorige, durch eine Menge von Beispielen aller möglichen Geschichtschreiber gedeckt ist. Ist hienach die Form dieser Rede Jesu auf Rechnung des Evangelisten zu schreiben, so könnte der Inhalt zwar möglicherweise Jesu angehö-

3) s. die von Gfrörer, 1, S. 194, verglichene Stelle aus Philo, de linguarum confusione.

ren: doch können wir theils nicht berechnen, wie weit, theils haben wir schon sonst Beispiele gehabt, dafs der vierte Evangelist auf die freieste Weise an bequeme Veranlassungen seine eigenen Reflexionen in Form von Reden Jesu knüpft.

Aus der Rede Kap. 6. ist zwar das, dafs Jesus sich, oder vielmehr seinen Vater, V. 27. ff. als den Geber des geistigen Manna darstellt, in Analogie mit der oben angeführten jüdischen Erwartung, dafs der zweite Goël wie der erste Manna gewähren werde [4]), und mit der Einladung der Weisheit in den Proverbien 9, 5.: *ἔλθετε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων*: dafs er aber sofort sich selbst den *ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃ καταβὰς* nennt (V. 35. ff.), scheint doch nur in der philonischen Darstellung des *λόγος θεῖος* als *τὸ τρέφον τὴν ψυχὴν* [5]) seine vollkommene Analogie zu finden. Schwieriger ist, dafs Jesus von V. 51. an als das Himmelsbrot sein Fleisch darstellt, welches er zum Heil der Welt geben werde, und das *φαγεῖν τὴν σάρκα τȣ̃ υἱȣ̃ τȣ̃ ἀνθρώπȣ* und *πιεῖν τὸ αἷμα αὐτȣ̃* für das einzige Mittel ausgiebt, zur *ζωὴ αἰώνιος* zu gelangen. Durch die Aehnlichkeit dieser Ausdrücke mit den Worten, welche die Synoptiker und Paulus Jesum bei der Einsetzung des Abendmahls sprechen lassen, bewogen, haben die älteren Ausleger diese Stelle meistens als Hindeutung auf das zu stiftende Abendmahl gefafst [6]). Die Haupteinwendung gegen diese Auslegung ist, dafs damals, vor der Stiftung des Abendmahls, eine solche Andeutung völ-

4) Oben, §. 14.

5) de profugis, Opp. Mang. 1, S. 566. bei Gfrörer 1, S. 202. Das hier noch weiter vom *λόγος* Gesagte: *ἀφ᾽ ȣ̓ πᾶσαι παιδεῖαι καὶ σοφίαι ῥέȣσιν ἀέναοι* kann mit Joh. 4, 14. 6, 35 7, 38. verglichen werden.

6) s. Lücke's Geschichte der Auslegung dieser Stelle, in s. Comm. 2, Anhang B, S. 727 ff.

lig unverständlich gewesen wäre [7]). Allein unverständlich blieb ja die Rede, sie mochte einen Sinn haben, welchen sie wollte, nach der eigenen Angabe der Relation, den Zuhörern doch, auch kommt Jesu im vierten Evangelium auf die Unmöglichkeit, verstanden zu werden, nicht so viel an, dafs hiedurch jene Erklärung unwahrscheinlich würde, welche an der Verwandtschaft mit den Einsetzungsworten einen Halt besitzt, der einem der neuesten Kritiker das Bekenntnifs abgedrungen hat, wenn auch nicht Jesus, indem er so sprach, so möge doch Johannes, indem er gerade diese Reden Jesu auswählte und überlieferte, an das Abendmahl gedacht, und in denselben eine Vorandeutung davon gefunden haben [8]). Indefs schwerlich hat er dann die Reden Jesu unmodificirt gelassen, sondern, da sich die Wahl der Ausdrücke: *σάρκα φαγεῖν* u. s. w. nur aus der Beziehung auf das Abendmahl genügend erklären läfst, so haben wir diese ohne Zweifel nur dem Evangelisten zu verdanken. Hatte dieser einmal, wie es scheint nach alexandrinischen Ideen, Jesum sich als *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* bezeichnen lassen: wie hätte ihm nicht der *ἄρτος* einfallen sollen, welcher in der christlichen Gemeinde als Leib Christi, sammt einem Getränk als seinem Blute, genossen zu werden pflegte? und er ergriff um so lieber diese Gelegenheit, Jesum das Abendmahl so gleichsam prophetisch einsetzen zu lassen, da er von dessen historischer Einsetzung durch Jesum, wie wir später sehen werden, nichts Bestimmtes wufste [9]).

Auch die eben betrachtete Rede trägt die dialogische Form, und zwar ist ihr der eigenthümliche Typus des johanneischen Dialogs, dafs geistig gemeinte Reden fleisch-

7) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 161; Lücke, a. a. O. S. 113.

8) Hase, L. J. §. 99.

9) Vgl. Bretschneider, Probab. p. 56. 88 ff.

lich verstanden werden, ganz besonders aufgeprägt. Zuerst, V. 34., meinen die Juden, ganz wie früher (4, 15.) die samarische Frau in Bezug auf das Wasser, Jesus verstehe unter dem ἄρτος ἐκ τῦ ὐρανῦ eine leibliche Speise, und bitten ihn, sie nur immer mit solcher zu versorgen. So möglich an sich dieses Mifsverständnifs war, so scheint es doch, die Juden würden, ehe sie sich hierauf weiter einliefsen, vor Allem gegen die Behauptung Jesu (V. 32.), Moses habe kein Himmelsbrot gegeben, mit Entrüstung sich erklärt haben. Wie sofort Jesus sich selber den ἄρτος ἐκ τῦ ὐρανῦ nennt, murren die Juden in der Synagoge zu Kapernaum darüber, dafs er, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, sich eine Herabkunft vom Himmel zuschreibe (V. 41. f.); eine Reflexion, welche die Synoptiker mit gröfserer Wahrscheinlichkeit in Jesu Vaterstadt Nazaret verlegen, und mit einem natürlicheren Anlafs verbinden. Dafs V. 53. die Juden nicht verstehen, wie ihnen Jesus sein Fleisch zu essen geben könne, ist sehr begreiflich: desto weniger, wie gesagt, wie Jesus jenes Unverständliche sagen konnte; ebenso wird man V. 60. 66. das Hintersichgehen vieler Jünger auf solchen σκληρὸς λόγος hin sehr erklärlich finden, um so weniger aber einsehen, wie Jesus diefs einerseits selbst herbeiführen, und doch, als es eintrat, so verstimmt sein konnte, wie die Fragen V. 61 und 67. es aussprechen. Man sagt zwar: Jesus wollte seine Jünger sichten, die nur oberflächlich Gläubigen, irdisch Gesinnten, denen er sich nicht anvertrauen konnte, aus seiner Gesellschaft entfernen; aber, wie er es hier angriff, war es eine Probe, die auch die Besseren und Verständigeren von ihm abwendig machen konnte. Denn gewifs hatten auch die Zwölfe, welche ein andermal nicht wufsten, was er mit dem Sauerteig der Pharisäer (Matth. 16, 7.) und mit dem Gegensatze des zum Munde Ein- und Ausgehenden sagen wollte (Matth. 15, 15.), die gegenwärtige Rede nicht verstanden, und die

ῥήματα ζωῆς αἰωνίȣ, um welcher willen sie bei ihm blieben (V. 68.), waren gewifs nicht die Worte dieses 6ten Kapitels [10]).

Je weiter man sich in die Reden des vierten Evangeliums hineinliest, desto mehr fallen die endlosen Wiederholungen derselben Gedanken und Ausdrücke auf. So sind die Reden Jesu aus der Zeit des Laubhüttenfestes, K. 7 und 8., wie auch Lücke beobachtet hat, nur eine wiederholte und erweiterte Abhandlung der bereits (namentlich K. 5.) dagewesenen Gegensätze des Gekommenseins, Redens und Handelns von sich selber und von Gott (7, 17. 28. f. 8, 28. f. 38. 40. 42. vgl. mit 5, 30. 43. 6, 38.); des εἶναι ἐκ τῶν ἄνω und ἐκ τῶν κάτω (8, 23. vgl. 3, 31.); des von sich selbst Zeugens und von Gott Zeugnifsnehmens (8, 13—19. vgl. 5, 31—37.); von wahrem und falschem Richten (8, 15. f. vgl. 5, 30.); von Licht und Finsternifs (8, 12. vgl. 3, 19. ff. auch 12, 35. f.). Was von neuen Gedanken in diesen Kapiteln ist, wird alsbald wiederholt, wie die Erwähnung des Hingangs Jesu, wohin ihm die Juden nicht folgen können (7, 33. f. 8, 21., noch mehr später, 13, 33. 14, 2. ff. 16, 16. ff.); ein Ausspruch, an welchen sich überdiefs die beiden ersten Male ziemlich unwahrscheinliche Mifsverständnisse oder Verdrehungen der Juden knüpfen, indem sie das einemal, unerachtet Jesus gesagt hatte: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, an eine Reise zu der διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, das andremal gar an Selbstmord gedacht haben sollen. Wie oft sind ferner auch in diesen Kapiteln die Versicherungen Jesu wieder-

10) Ich mufs in Bezug auf dieses Kapitel ganz der Bemerkung der Probabilien beistimmen (S. 56.): *videretur — Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judaeis, nec ab iis intelligeretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur.*

holt, dafs er nicht seine eigne Ehre, sondern die des Vaters suche (7, 17. f. 8, 50. 54.); dafs die Juden seine Herkunft, seinen Vater, nicht kennen (7, 28. 8, 14. 19. 54.); dafs, wer an ihn glaube, ewig leben, den Tod nicht sehen werde, wer aber nicht glaube, ohne Antheil an der ζωὴ in seinen Sünden sterben müsse (8, 21. 24. 51. vgl. 3, 36. 6, 40.). — Das 9te Kapitel, dem gröfsten Theil nach eine Verhandlung des Synedriums mit dem von Jesu geheilten Blindgebornen, ist durchaus dialogisch gehalten, doch tritt, weil Jesus mehr aus dem Spiele bleibt, jenes gemachte Contrastsuchen nicht so wie sonst hervor, und der Dialog gestaltet sich natürlicher.

Das zehnte Kapitel beginnt mit der bekannten Rede vom guten Hirten, eine Rede, welche man mit Unrecht eine Parabel zu nennen pflegt [11]). Auch die kleinsten der sonst von Jesu vorgetragenen Gleichnisse, wie die vom Sauerteig, vom Senfkorn, enthalten die Grundzüge einer sich fortbewegenden Geschichte, welche Anfang, Fortgang und Schlufs hat. Hier dagegen ist schlechterdings kein historischer Verlauf: auch die geschichtartigen Züge sind allgemein gehalten (was zu geschehen pflege, nicht was einmal geschehen sei, wird gesagt), und dadurch zum Stehen gebracht; ja das ursprüngliche Hauptbild vom ποιμὴν durch das andre von der θύρα unterbrochen, so dafs wir hier keine Parabel haben, sondern eine Allegorie. Es bildet also diese Stelle wenigstens (und wir werden auch keine andre finden, denn mit dem sogenannten Gleichnifs vom Weinstock K. 15. hat es, wie auch

11) z. B. Tholuck, S. 185 ff., und Lücke, welcher aber doch zugiebt, dafs sie mehr nur eine angefangene als vollendete Parabel sei. 2, S. 345. Anm. 2.; wie denn auch Olshausen (2, 335.) bemerkt, das hier vom Hirten und das 15, 1 ff. vom Weinstock Gesagte sei mehr nur Vergleichung als Parabel.

Lücke sieht, die gleiche Bewandtnifs wie mit diesem) keine Instanz gegen die Art, wie neuere Kritiker ihren Verdacht gegen das vierte Evangelium auch dadurch zu begründen gesucht haben, dafs es von der parabolischen Lehrweise, welche Jesus den übrigen Evangelisten zufolge so sehr liebte, nichts zu wissen scheine. Unbekannt übrigens scheint es dem Verfasser desselben nicht gewesen zu sein, dafs Jesus gerne in Parabeln lehrte, da er hier und K. 15. Proben davon zu geben strebt, von welchen er die erstere ausdrücklich eine *παροιμία* nennt (V. 6.): aber man sieht, wie seinem anders gebildeten Geschmacke diese Form widerstand, wie er namentlich nicht genug Objectivität hatte, um sich der Einmischung von Reflexionen zu enthalten, wefswegen sich ihm unter der Hand die Parabel in Allegorie verwandelte.

Bis 10, 18. gehen die Reden Jesu auf dem Laubhüttenfeste: von V. 25. an meldet der Evangelist Aeusserungen, welche Jesus drei Monate später, auf dem Feste der Tempelweihe, gethan haben soll. Hier erwiedert Jesus den Juden, welche eine bestimmte Erklärung, ob er der Messias sei, von ihm verlangten, zunächst, dafs er ihnen diefs bereits zur Genüge gesagt habe, und wiederholt die Berufung auf das Zeugnifs des Vaters für ihn durch die *ἔργα* (aus 5, 36.). Hierauf aber (von V. 26. an) fällt er durch die Wendung, dafs die ungläubigen Frager nicht zu seinen Schafen gehören, in die eben verlassene Allegorie vom Hirten, mit zum Theil wörtlicher Wiederholung, zurück [12]. Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht

12)

10, 27: *τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μȣ ἀκȣ́ει*	10, 3: *καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτȣ̃ ἀκȣ́ει*
κἀγώ γινώσκω αὐτὰ	14: *καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ*
28: *καὶ ἀκολȣθȣ̃σί μοι.*	4: *καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολȣθεῖ.*

Auch das folgende *κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς* ent-

Jesus; denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen, und gewifs Vieles von ihm gesprochen, gethan und erlebt worden, was ihm diese Bilderrede in den Hintergrund des Gedächtnisses rücken mufste, so dafs er schwerlich zu derselben zurückgekehrt, in keinem Falle aber sie so wörtlich zu wiederholen im Stande gewesen wäre. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der Evangelist, welchem freilich vom Niederschreiben der ersten Hälfte dieses Kapitels bis zur zweiten nicht Monate vergangen waren, sondern er schrieb das nach seiner Zeitangabe ziemlich Entfernte in Einem Zuge fort, und so mochte wohl in seinem Gedächtnifs, nicht aber ebenso in Jesu die Allegorie vom Hirten auf solche Weise nachklingen. Wer sich hier dadurch noch helfen zu können glaubt, dafs er nur die wörtliche Aehnlichkeit der späteren Rede mit der früheren auf Rechnung des Evangelisten schreibt, dem kann man diefs nicht verwehren: für Andere wird dieser Punkt in Verbindung mit den übrigen dafür entscheidend sein, dafs die Reden Jesu bei Johannes ziemlich freie Compositionen sind.

Dasselbe erhellt auch aus derjenigen Rede, mit welcher der vierte Evangelist Jesum seine öffentliche Thätigkeit beschliefsen läfst (12, 44—50.). Diese Rede nämlich ist so durch und durch nur von Reminiscenzen aus den bisherigen Reden Jesu zusammengesetzt [13]), so ganz nur, wie Paulus sich ausdrückt [14]), ein Widerschall mancher

spricht dem obigen *ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι*, V. 10, so wie das *καὶ ὒχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μȣ* das Gegenstück davon ist, dafs nach V. 12. der Miethling die Schafe *ἁρπάζειν* läfst.

13) Vgl. V. 44 mit 7, 17; V. 46 mit 8, 12; V. 47 mit 3, 17; V. 48 mit 3, 18. 5, 45; V. 49 mit 8, 28; V. 50 mit 6, 40. 7, 17. 8, 28.

14) L. J. 1, b. S. 142.

sonst ausgesprochenen Hauptworte Jesu, dafs man sich schwer entschliefsen kann, mit einer so wenig originellen Rede das öffentliche Wirken Jesu endigen zu lassen, und daher die neueren Ausleger gröfstentheils der Meinung sind, nur der Evangelist sei es, der hier die Summe von Jesu Lehre noch einmal zusammenfassen wolle [15]). Auch nach unserer Ansicht redet hier wieder der Evangelist, aber sein Vorgeben ist, einen Vortrag Jesu zu geben, wenn er doch die Rede durch ein: Ἰησῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν, einleitet. Diefs freilich wollen die Ausleger nicht zugeben, und sie können sich nicht ohne Schein darauf berufen, dafs ja der Evangelist schon V. 36. gesagt hatte, Jesus habe sich nunmehr zurückgezogen (ἐκρύβη), und dafs er durch die folgende Betrachtung über den durch so viele von Jesu verrichtete σημεῖα nicht gebrochenen Unglauben der Juden nicht undeutlich Jesu öffentliches Wirken für geschlossen erklärt hatte, wefswegen es also gegen seinen eigenen Plan wäre, Jesum hier noch einmal mit einer öffentlichen Rede auftreten zu lassen. Und hiegegen mag ich mich zwar nicht mit älteren Exegeten darauf berufen, dafs Jesus, nachdem er schon den Rückzug angetreten, sich noch einmal umgewendet, und den Juden jene Worte zugerufen habe; aber daran halte ich fest, dafs der Evangelist durch den bezeichneten Eingang V. 44. nur einen bestimmten Redeact kann anzeigen wollen. Zwar soll der Aorist in ἔκραξε und εἶπε die Bedeutung des Plusquamperfectums haben, und hier die früheren Reden Jesu recapitulirt werden, deren ungeachtet die Juden ihm keinen Glauben geschenkt haben: allein diese nachholende Stellung des Satzes müfste doch durch etwas, in den Worten selbst oder im Zusammenhang angedeutet sein, und da diefs weit weniger als z. B. Joh. 18, 24. der Fall ist: so wird man sich die Sache so zu denken haben,

15) Lücke 2, S. 462; Tholuck S. 236; Paulus a. a. O.

dafs Johannes zwar mit V. 36. den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jesu hatte schliefsen wollen; aber durch die ausführliche Schlufsbetrachtung V. 37. ff., und durch die Kategorieen der *πίςις* und *ἀπιςία*, welche in derselben vorkamen, wurde er an früher von ihm vorgetragene Reden Jesu erinnert, welche diesen und ähnliche Gegensätze behandelten, und welche er nicht umhin konnte, hier mit verstärktem Nachdrucke Jesum wiederholen zu lassen.

§. 81.

Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu.

Die bisher erwogenen längeren Reden Jesu waren dem viertem Evangelium eigenthümlich: nur einige kürzere Aussprüche finden sich, zu welchen die Synoptiker Parallelen bieten. Von diesen haben wir diejenigen, welche bei Johannes in nicht minder passender Verbindung stehen (wie 12, 25. vgl. mit Matth. 10, 39. 16, 25. und 13, 16. vgl. mit Matth. 10, 24.), nicht besonders zu betrachten, und da die Stelle 2, 19. vgl. mit Matth. 26, 61. erst im Contexte der Leidensgeschichte zur Sprache kommen kann, so bleiben uns hier nur drei Stellen übrig, von welchen die erste 4, 44. ist.

Nachdem der Evangelist gemeldet hat, wie sich Jesus von Samaria wieder nach Galiläa gewendet habe, setzt er hinzu: *αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰ. ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν ὀυκ ἔχει.* Denselben Ausspruch finden wir Matth. 13, 57. (Marc. 6, 4. Luc. 4, 24.) mit den Worten: *ὀυκ ἔςι προφήτης ἄτιμος, εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.* Allein, während er hier am ganz geeigneten Orte steht, veranlafst nämlich durch die schlechte Aufnahme, welche Jesus in seiner Vaterstadt Nazaret fand, die er defswegen wieder verliefs: so erscheint er bei Johannes umgekehrt wie ein Motiv der Reise Jesu in seine Heimath Galiläa, wo er übrigens so-

fort gut aufgenommen wurde. Da ihn die in jenem Dictum ausgesprochene Erfahrung vielmehr hätte abhalten, als antreiben müssen, eine Reise nach Galiläa zu unternehmen, so läge allerdings dem Bedürfnifs die Erklärung am nächsten, welche noch Kuinöl aufgenommen hat, das γὰρ geradezu für obgleich zu nehmen, wenn sie nur nicht die sprachwidrigste Gewalthülfe wäre. Indessen, da es dabei bleibt, dafs, wenn Jesus diese Stellung des Propheten zu seiner πατρὶς kannte, er vielmehr nicht dahin gehen mufste: so war man sofort veranlafst, πατρὶς nicht von der Provinz, sondern im engeren Sinne von der Vaterstadt zu verstehen, und nach der Angabe, dafs er nach Galiläa gegangen, zu suppliren, dafs er sich jedoch in seine Vaterstadt Nazaret aus dem angezeigten Grunde nicht begeben habe [1]); allein eine Ellipse, wie sie bei dieser Erklärung angenommen wird, gehört nicht minder zu den Unmöglichkeiten, als jene Umdeutung von γὰρ bei der vorigen. Da man hienach eine Angabe, wie man sie bedürfte, dafs Jesus gar nicht in seine πατρὶς gegangen, in unsre Stelle nicht hineinbringen kann: so glaubte man wenigstens das in ihr zu finden, dafs er nicht bald dahin zurückgekehrt sei, wovon dann das ὅτι προφήτης κ. τ. λ. ganz passend den Grund anzugeben schien [2]). Sollte diese Auffassung zulässig sein, so müfste unmittelbar vorher die ganze Dauer des auswärtigen Aufenthalts

1) So Cyrill, Erasmus. Was Tholuck's (S. 100.) Auskunft, welcher auch Olshausen (2, S. 122.) beitritt, das ἐμαρτύρησεν in der Bedeutung des Plusquamperfectums, und das γὰρ explanativ zu nehmen, helfen soll, sehe ich nicht ein, da auch so durch γὰρ und οὖν (V. 45.) ein Verhältnifs der Uebereinstimmung zwischen zwei Sätzen bleibt, zwischen welchen man einen, etwa durch μὲν und δὲ angezeigten Gegensatz erwarten sollte.

2) Paulus, Comm. 4, S. 251. 56.

Jesu zusammengefafst sich finden: statt dessen aber ist V. 45. nur die kurze Zeit angegeben, welche Jesus in Samarien verweilt hatte, so dafs, in lächerlichem Mifsverhältnifs von Grund und Folge, die Furcht vor der Verachtung seiner Landsleute als der Grund bezeichnet wäre, nicht warum er erst nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Judäa, sondern warum er nicht eher als nach Verflufs zweier in Samaria zugebrachten Tage nach Galiläa gegangen sei. Kann somit, so lange man Galiläa und Nazaret als die πατρὶς Jesu sich denkt, aus unsrer Stelle das *absurdum* nicht entfernt werden, dafs Jesus, bewogen durch die daselbst zu erwartende Mifsachtung, dahin gegangen sei: so war es dem Ausleger nahe gelegt, sich aus seinem Matthäus und Lukas zu besinnen, dafs ja Jesus vielmehr in der Davidsstadt Bethlehem geboren, somit Judäa seine eigentliche Heimath gewesen sei, welche er nun, der daselbst erfahrenen Mifsachtung wegen, verlassen habe [3]). Allein in Judäa hatte er ja nach 4, 1. vgl. 2, 23. 3, 26. ff. einen sehr bedeutenden Anhang gewonnen, und konnte sich also über Mangel an τιμὴ nicht beklagen; denn die Nachstellungen der Pharisäer, welche 4, 1. zu verstehen gegeben sind, waren eben durch das wachsende Ansehen Jesu in Judäa veranlafst, und ihrerseits keineswegs auf das: ὅτι προφήτης κ. τ. λ., zurückzuführen. Ferner ist in unsrer Stelle das Gehen nach Galiläa nicht mit einem Verlassen Judäas, sondern Samariens in Verbindung gesetzt; so dafs, da es heifst: er verliefs Samarien, und gieng nach Galiläa, weil er die Erfahrung gemacht hatte, dafs ein Prophet in seinem Vaterland nichts gelte, vielmehr Samarien als sein Vaterland bezeichnet zu werden scheinen könnte, wie er 8, 48. Σαμαρείτης ge-

3) Dieser Gedanke ist so ganz im Geiste der alten Harmonistik, dafs es mich wundert, wenn wirklich erst Lücke (Comm. I, S. 545 f.) auf denselben verfallen ist.

scholten wird — aber auch in Samarien hatte er nach 4, 39. eine günstige Aufnahme gefunden. Ueberdiefs haben wir schon oben gesehen, dafs das vierte Evangelium von einer Geburt Jesu in Bethlehem nichts weifs, sondern ihn allenthalben als Galiläer und Nazaretaner voraussetzt [4]). Ergiebt sich aus der bisherigen Betrachtung nur das negative Resultat, dafs für das besprochene Dictum ein passender Zusammenhang nicht zu finden ist: so wird das Positive, wie es dessen unerachtet hieher verschlagen werden konnte, sich vielleicht ergeben, wenn wir erst die beiden andern hier noch in Frage kommenden Stellen erwogen haben werden.

Der Ausspruch 13, 20.: *ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με* hat Matth. 10, 40. eine fast wörtliche Parallele. Vorangegangen war bei Johannes die Vorherverkündigung des Verraths und die Erklärung Jesu gegen die Jünger, dafs er ihnen diefs im Voraus habe sagen wollen, damit sie, wenn sich seine Vorhersage erfülle, an ihn als Messias glauben möchten. Wie hängt nun damit jener Ausspruch zusammen? und wie mit dem Folgenden, wo alsbald wieder vom Verräther die Rede wird? Man sagt, Jesus wolle auf die hohe Würde eines messianischen Lehrgesandten aufmerksam machen, welche der Verräther verscherze [5]): aber eben dieser negative Gedanke des Verlierens, auf welchen hier Alles ankommt, ist im Texte durch nichts angedeutet. Andere nehmen an, durch die Schilderung ihres hohen Werthes habe Jesus den durch die Erwähnung des Verräthers niedergeschlagenen Jüngern neuen Muth machen wollen [6]): aber dann durfte er schwerlich unmit-

4) s. oben, S. 321 f.

5) Paulus, L. J. 1, b, S. 158.

6) Lücke, 2, S. 478.

telbar darauf wieder vom Verräther fortfahren. Noch Andere vermuthen ausgelassene Mittelglieder[7]: kaum besser, als wenn Kuinöl an ein Glossem aus Matth. 10, 40. denkt, das ursprünglich zu V. 16. gemacht, hierauf aber hieher, an den Schlufs des Abschnitts, verwiesen worden sei. Hiebei ist übrigens die Hinweisung auf V. 16. ein brauchbarer Fingerzeig. Auch dieser Vers nämlich, wie der 20te, hat seine Parallele in der Instructionsrede bei Matthäus (10, 24.); waren dem Verfasser des vierten Evangeliums aus dieser einige Stücke auf traditionellem Wege zugekommen: so konnte leicht eines das andere in seiner Erinnerung hervorrufen. V. 16. war von dem *ἀπόςολος* und dem *πέμψας αὐτὸν* die Rede, ebenso hier, V. 20., von denen, welche Jesus senden werde, und dem, der ihn gesandt habe. Freilich jenes, um Demuth zu empfehlen, dieses um zu ermuthigen, also dem Sinne nach nicht zusammenhängend, sondern nur den Worten nach: so dafs wir also den Verfasser des vierten Evangeliums, sobald er traditionelle Aussprüche Jesu aus dem Gedächtnifs berichtet, demselben Gesetze der Ideenassociation folgen sehen, wie die Synoptiker. Das Natürlichste wäre hiebei zwar gewesen, den 20ten Vers unmittelbar nach dem 16ten zu stellen; indefs der Gedanke an den Verräther drängte sich vor, und der doch nur lexikalisch in der Erinnerung des Evangelisten wiedererweckte V. 20. konnte ja ebensogut auch etwas später stehen.

Die dritte hier in Betracht kommende Stelle, 14, 31., steht zwar noch tiefer als die zuletzt beleuchtete, im Bereich der Leidensgeschichte: kann aber, da sie sich, wie jene, ganz abgesehen von diesem Zusammenhang untersuchen läfst, hier ebenso unbedenklich mitgenommen werden. In dieser Stelle erinnern die Worte: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν*, an das *ἐγείρεσθε ἄγωμεν*, durch welches

7) Tholuck, S. 251.

Jesus Matth. 26, 46. Marc. 14, 42. seine Jünger auffordert, mit ihm dem Verräther entgegenzugehen. In dem Zusammenhang bei Johannes fallen diese Worte defswegen auf, weil der in denselben enthaltenen Aufforderung zum Weggehen keine Folge gegeben wird, sondern Jesus, wie wenn er so etwas gar nicht gesagt hätte, unmittelbar (15, 1.) fortfährt: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ κ. τ. λ.*, und erst nach lange noch fortgesetztem Reden 18, 1. mit seinen Jüngern aufbricht. Mit seltener Uebereinstimmung jedoch haben die Ausleger der verschiedensten Farben jene Worte dahin erklärt, dafs Jesus zwar im Sinne gehabt habe, nunmehr wegzugehen, und sich nach Gethsemane zu begeben, dafs ihn aber die Liebe und der Drang, seinen Jüngern noch Mehreres mitzutheilen, festgehalten habe; so sei zwar das Eine, wozu er aufforderte, das *ἐγείρεσθε*, in Vollzug gekommen, aber stehend im Speisesaale habe er sofort noch weiter gesprochen, bis erst später (18, 1.) auch dem *ἄγωμεν ἐντεῦθεν* Folge gegeben worden sei [8]). Die Möglichkeit eines solchen Hergangs wird zugegeben werden müssen, so wie, dafs im Andenken eines Jüngers das Bild dieses letzten Abends mit allen seinen Einzelheiten gar wohl so lebhaft sich erhalten haben konnte, dafs er auch Jesu Aufstehen und rührendes Verweilen an gehöriger Stelle miterzählte. Aber, wer aus lebendiger Erinnerung heraus erzählte, der mufste gerade das Anschauliche an der Sache, das Aufbrechen, und wie doch noch verweilt wurde, herausheben, nicht aber die blofsen Worte, welche ohne Beifügung jener Umstände durchaus unverständlich bleiben. Auch hier entsteht also die Vermuthung, dafs dem vierten Evangelisten eine Reminiscenz aus der evangelischen Tradition aufge-

8) Paulus, L. J. 1, b, S. 175; Lücke, 2, S. 256 f. Tholuck, S. 273; Olshausen, 2, S. 334. Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 209.

stiegen, und von ihm eben da, wo sie ihm einfiel, freilich nicht im besten Zusammenhang, eingefügt worden sei, und diefs wird ebensobald zur Wahrscheinlichkeit, als sich nachweisen läfst, was ihn gerade hier an jenen Ausspruch erinnern konnte. In den synoptischen Parallelen steht die Aufforderung: *ἐγείρεσθε ἄγωμεν*, mit der Ankündigung im Zusammenhang: *ἰδὲ ἤγγικεν ἡ ὥρα, καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν — ἰδὲ ἤγγικεν ὁ παραδιδὲς με*, also mit der Verkündigung des Nahens der feindlichen Macht, vor welcher sich jedoch Jesus nicht fürchtet, sondern mit jener entschlossenen Aufforderung der Gefahr entgegengeht. Von dem Herannahen einer feindlichen Macht hatte Jesus auch im Zusammenhange der johanneischen Stelle gesprochen, wenn er sagte: *ἔρχεται ὁ τῦ κόσμυ ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ ὐκ ἔχει ὐδέν.* Hiebei kann es keinen Unterschied begründen, dafs hier die in dem Verräther und den von ihm Geführten wirksame Macht, dort aber der von derselben getriebene Verräther als das sich Nähernde namhaft gemacht ist: sondern, wufste der Verfasser aus der Ueberlieferung, dafs Jesus mit der Hinweisung auf die nahende Gefahr ein entschlossenes *ἐγείρεσθε ἄγωμεν* verbunden hatte, so mufste ihm diefs bei der Erwähnung des feindlich nahenden *ἄρχων τῦ κόσμυ* einfallen, und er fügte, weil er Jesum und seine Jünger noch in der Stadt und im Hause hatte, sie also bis zum Zusammentreffen mit der feindseligen Macht noch eine bedeutende Ortsveränderung vornehmen lassen mufste, dem *ἄγωμεν* noch das *ἐντεῦθεν* hinzu. Wie ihm aber dieses traditionelle Dictum nur unwillkührlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischeneingeschlüpft war: so wurde es auch alsbald wieder ignorirt, und dem noch nicht erschöpften Strome der Abschiedsreden nach- wie vorher freier Lauf gelassen.

Sehen wir von hier aus auf die oben noch ausgesetzte Stelle 4, 44. zurück, so zeigt sich nunmehr leicht, wie der Evangelist veranlafst sein konnte, das Zeugnifs von der Mifsachtung des Propheten im Vaterland an so wenig passender Stelle einzurücken. Es war ihm aus der Ueberlieferung bekannt, und er scheint es, weil er von einer ungünstigen Berührung Jesu gerade mit Nazaret nichts wufste, auf Galiläa überhaupt bezogen zu haben. Da ihm ferner eine besondre Scene, durch welche es veranlafst sein konnte, nicht bekannt war, so brachte er es unter, wo es ihm einmal bei Erwähnung von Galiläa einfiel, auf eine Weise freilich, bei der er sich kaum etwas Bestimmtes gedacht haben dürfte.

Wir haben also das Resultat: So gut dem Verfasser des vierten Evangeliums in den Reden Jesu der Zusammenhang geräth, wo er es mit eigenen Gedanken zu thun hat: so übel ergeht es ihm damit nicht selten, wenn es darauf ankommt, wirkliche, traditionelle Aussprüche Jesu gehörigen Orts einzuschalten. Hier, wo er dieselbe Aufgabe mit den Synoptikern zu lösen hat, geht es ihm auch ebenso wie diesen, ja noch schlimmer, wenn man will, je sparsamer seine ganz anderartige Darstellung für ächtüberlieferte Redetheile Berührungspunkte bot, und je weniger er, sonst aus Einem Gusse zu bilden gewohnt, in solcher musivischen Arbeit bewandert war.

§. 82.

Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat.

Durch die bisherige Untersuchung der Reden Jesu im vierten Evangelium werden wir nun hinreichend ausgerüstet sein, um uns in dem Streite, welcher neuerlich über dieselben geführt worden ist, ein Urtheil zu bilden. Die neuere Kritik nämlich hat diese Reden theils nach ihrer inneren Beschaffenheit, mit Beziehung auf gewisse

allgemein anerkannte Maſsstäbe der Glaubwürdigkeit, theils nach ihrem äusseren Verhältniſs zu andern Reden und Darstellungen, verdächtig gefunden: wogegen es aber nicht an zahlreichen Vertheidigern derselben gefehlt hat.

In Bezug auf die innere Beschaffenheit entsteht die doppelte Frage: entsprechen jene Reden, so wie sie vor uns liegen, den Gesetzen 1) der Wahrscheinlichkeit, und 2) der Behaltbarkeit? In ersterer Hinsicht wird von den Freunden des vierten Evangeliums bemerkt, seine Reden zeichnen sich durch ein besonderes Gepräge der Wahrheit und Zuverläſsigkeit aus, die Gespräche, die es Jesum mit Menschen der verschiedensten Gattungen führen lasse, seien durchaus treue Charakterschilderungen, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun [1]). Dem ist von der andern Seite entgegengesetzt worden, wie es vielmehr höchst unwahrscheinlich sei, daſs einerseits Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen so ganz auf dieselbe Weise, zu den Galiläern in der Synagoge zu Kapernaum nicht verständlicher, als zu dem *διδάσκαλος τȣ̃ Ἰσραήλ* in Jerusalem gesprochen, daſs den Inhalt seiner Reden fast durchweg nur die Eine Lehre von seiner Person und deren Erhabenheit gebildet haben, die Form derselben aber wie absichtlich darauf berechnet gewesen sein sollte, die Leute irre zu machen und von ihm zurückzustoſsen. Ebenso andrerseits bei den Zuhörern und Mitunterrednern hat man die Angemessenheit ihrer Zwischenreden nicht selten vermiſst. Hier ist, wie wir gesehen haben, kein Unterschied zwischen einem samarischen Weibe und dem gebildetsten Pharisäer: dieser so gut wie jene muſs die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich miſsverstehen, und diese Miſsverständnisse sind nicht selten so grell,

1) Wegscheider, Einl. in das Evang. Joh. S. 271. Tholuck, Comm. S. 20.

dafs sie allen Glauben übersteigen, jedenfalls aber so einförmig, dafs sie einer stehenden Manier ähnlich sehen, in welcher der Verfasser des vierten Evangeliums willkührlich des Contrastes wegen die mit Jesu sich Unterhaltenden gezeichnet zu haben scheint [2]). Und hienach weifs ich wirklich nicht, was sich diejenigen unter Wahrscheinlichkeit denken, welchen die Reden Jesu bei Johannes das Gepräge derselben zu tragen scheinen.

Was für's Andere die Gesetze der Behaltbarkeit betrifft, so ist man so ziemlich darin einverstanden, dafs diejenige Art von Reden, wie sie das johanneische Evangelium, im Unterschiede von den einzeln stehenden oder zusammengereihten Sinnsprüchen und Parabeln der übrigen, berichtet, nämlich zusammenhängende Demonstrationen oder fortlaufende Dialogen, zu demjenigen gehöre, was sich am schwersten behalten und treu wiedergeben läfst [3]). Wenn solche Reden nicht protokollarisch nachgeschrieben werden, so ist für ein treues Wiedergeben nicht zu stehen. Wirklich hat daher Dr. Paulus einmal den Einfall gehabt, es mögen vielleicht bei den Tempel- oder Synagogengerichten zu Jerusalem eine Art von Geschwindschreibern als Protokollisten angestellt gewesen sein, aus deren Acten dann nach Jesu Tode die Christen Abschriften gesammelt hätten [4]), und auf ähnliche Weise meinte Bertholdt, unser Evangelist habe noch bei Lebzeiten Jesu die meisten seiner Reden aramäisch aufgezeichnet, und diese Aufzeichnungen bei der weit späteren

2) So Eckermann, theol. Beiträge, 5, 2, S. 228; (Vogel) der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1, S. 28 ff., bei Wegscheider, a. a. O. S. 281; Bretschneider, Probabil. S. 33. 45.

3) de Wette, Einleit. in das N. T. §. 105. Tholuck, S. 19. Lücke, 1, S. 198 f.

4) Commentar, 4, S. 275 f.

Abfassung seines Evangeliums zum Grunde gelegt[5]). So leicht das Unhistorische dieser modernen Hypothesen in die Augen fällt[6]), so wufsten ihre Freunde doch mehrere Gründe für dieselben aufzuführen. Die prophetischen Aussprüche Jesu, sagte Bertholdt, welche seinen Tod und seine Auferstehung betreffen, finden sich bei Johannes noch unbestimmter gehalten, zum sicheren Zeichen, dafs sie noch vor dem Erfolge niedergeschrieben seien, da sie sonst so gut wie bei den Synoptikern *ex eventu* näher bestimmt worden sein würden. Wozu wir das verwandte Argument setzen können, durch welches Henke wenigstens die vorzügliche Aechtheit der johanneischen Reden beweisen zu können glaubte, dafs nämlich der vierte Evangelist nicht selten dunkle Aussprüche Jesu durch eigene Beisätze, und zwar öfters falsch, erkläre, was die gröfste Gewissenhaftigkeit im Wiedergeben der Reden Jesu beweise, da er sonst seine Deutungen in die Reden selber würde haben einfliefsen lassen[7]). Mit Recht aber ist hiegegen bemerkt worden, die Dunkelheit jener Vorhersagungen im vierten Evangelium sei dem mystischen Geiste des ganzen Werkes völlig angemessen[8]), und da überdiefs, neben der Vorliebe für das Dunkle und Räthselhafte, der Verfasser unsres Evangeliums unläugbar Geschmack besafs: so mufste er auch fühlen, dafs eine Prophezeihung nur um so pikanter und glaubwürdiger

5) Verosimilia de origine evangelii Joannis, opusc. S. 1 ff. und Einleit. in das N. T. S. 1302 ff. Dieser Ansicht giebt Wegscheider, a. a. O. S. 270 ff. Beifall, und auch Hug, 2, 263 f. und Tholuck, S. 21., glauben die Annahme früherer Aufzeichnungen nicht ganz ausschliefsen zu dürfen.

6) Lücke, 1, S. 192 f.

7) Henke, programm. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpres.

8) Bretschneider, Probab. S. 14 f.

werde, je dunkler sie vorgetragen ist, wefswegen er, wenn er auch lange erst nach dem Erfolg Voraussagungen desselben Jesu in den Mund legte, doch geneigt sein konnte, sie so unbestimmt zu fassen. Eben daraus erklärt sich auch, warum der Evangelist seine eigenen Erläuterungen mancher dunkeln Aussprüche Jesu gerne in der Form anfügt, dafs die Jünger Jesu erst nach seiner Auferstehung oder nach der Ausgiefsung des Geistes dergleichen Reden verstanden haben (2, 22. 7, 39.); weil nämlich der Gegensatz des Dunkels, in welchem damals die Jünger noch tappten, mit dem nachmals ihnen aufgegangenen Lichte mit zu den Contrasten gehörte, welche dieses Evangelium durchweg so eifrig verfolgt. Ein Anderes, was Bertholdt für seine Voraussetzung anführt, und worin ihm auch Tholuck beistimmt, ist, dafs sich in den johanneischen Reden bisweilen Sätze finden, die weder an sich bedeutend, noch mit dem übrigen Vortrag im Zusammenhang, nur äusserlich durch die Situation veranlafst gewesen sein können; deren Aufbewahrung mithin nur durch die Annahme der frischesten und unmittelbarsten Aufzeichnung sich erklären lasse, wofür sich jene Kritiker namentlich auf das ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31.) berufen. Allein die Entstehung solcher unzusammenhängenden Zwischensätze ist oben von uns auf eine Weise erklärt worden, welche die Hypothese von augenblicklicher Aufzeichnung überflüssig macht.

Mufste man daher auf andre Mittel denken, um sich der Treue der im vierten Evangelium mitgetheilten Reden Jesu zu versichern, und bleibt die oft vorgebrachte allgemeine Berufung darauf, was ein gutes Gedächtnifs, namentlich unter einfach lebenden, der Schrift ungewohnten Menschen, leisten könne, im Gebiete der abstracten Möglichkeit stehen, auf welchem, wie auch Lücke bemerkt [9]),

9) a. a. O. S. 199.

sich immer fast gleichviel für und wider sprechen läfst: so hatte man sich näher an das dem Johannes Eigenthümliche zu halten, und berief sich in dieser Hinsicht auf sein ganz besondres enges Verhältnifs zu Jesu als Lieblingsjüngers, auf seine Begeisterung für denselben, welche gewifs auch sein Gedächtnifs habe stärken, und Alles, was aus dem Munde des göttlichen Freundes gekommen war, ihm im lebhaftesten Andenken erhalten müssen [10]. Unerachtet dieses ganz einzige Verhältnifs des Johannes zu Jesu eben nur aus dem johanneischen Evangelium erhellt, so liefse sich doch daraus in dem Fall ohne Cirkel auf die Glaubwürdigkeit der von ihm mitgetheilten Reden schliefsen, wenn dieses Evangelium nur auf solche Fehler angeklagt wäre, welche aus dem unvermeidlichen Erbleichen der Erinnerung fliefsen, weil die positiven Notizen über jenes Verhältnifs unmöglich aus dieser blofs negativen Ursache hervorgehen konnten. Da aber der gegen das vierte Evangelium erhobene Verdacht weit über jene Gränze hinaus, auf freie Erdichtung geht: so ist in dieser Hinsicht jene nur johanneische Notiz zur Stütze für die johanneischen Reden unbrauchbar. Doch auch jenes Lieblingsverhältnifs zugegeben, so reicht es ebensowenig als die Bemerkung, dafs Johannes wahrscheinlich in früher Jugend, wo die Eindrücke sich am tiefsten einprägen, zu Jesu gekommen sei, und dafs er auch vom Tode Jesu an immer im Kreise der Erinnerung an denselben gelebt habe [11]), hin, um wahrscheinlich zu machen, dafs Johannes so lange Gedankenreihen und so verwickelte Dialogen bis auf die Zeit hin habe behalten können, in welche die Abfassung seines Evangeliums zu setzen ist. Denn darin sind die Kritiker einverstanden, dafs die Beschaffenheit des vierten Evangeliums, sein Bestreben, den gemeinen

10) Wegscheider, S. 286; Lücke; S. 195 f.

11) Wegscheider, S. 285. Lücke, a. a. O.

Glauben der Christen zur Gnosis zu vergeistigen, und dabei manchen indefs hervorgetretenen Verirrungen vorzubeugen, entschieden für eine spätere Abfassung in einer schon reiferen Entwicklungsperiode der Kirche, und somit auch im höheren Alter des Apostels, spreche [12]).

Defswegen müssen sich die Vertheidiger der in Frage stehenden Reden in letzter Instanz immer auf den übernatürlichen Beistand des den Jüngern verheifsenen *παράκλητος* berufen, welcher dieselben an Alles, was ihnen Jesus gesagt hatte, erinnern sollte. Diefs thut Tholuck mit grofser Zuversicht [13]), Lücke mit einiger Schüchternheit [14]), und wenn ihn der Tholuck'sche Anzeiger hierüber hart angelassen hat, so müssen wir ihn darum vielmehr loben, weil in dieser Scheue das richtige Gefühl liegt theils von dem Cirkel, welchen es auch hier immerhin bildet, die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden aus einer eben nur in diesen Reden so vorkommenden Verheifsung Jesu zu beweisen (der Matth. 10, 19. f. den Jüngern zugesagte Beistand vor Gericht ist noch lange kein *ὑπομιμνήσκειν* an die Reden Jesu Joh. 14, 26.), theils von dem Unangemessenen, in einer wissenschaftlichen Untersuchung sich auf populäre Vorstellungen, wie Beistand des heiligen Geistes, zu berufen. Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer solchen Berufung zeigt sich auch bei Tholuck indirect darin, dafs er neben dem Paraklet sich doch noch auf frühzeitige Aufzeichnungen beruft, und bei Lücke ohnehin darin, dafs er dennoch die wörtliche Authentie der Reden Jesu bei Johannes aufgiebt, und nur auf ihrer Glaubwürdigkeit im Wesentlichen beharrt, aus

12) Lücke, a. a. O. S. 124 f. 175. Kern, über den Ursprung des Ev. Matthäi, in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 109.

13) S. 20 f.

14) S. 197: „Endlich aber, was scheuen wir uns, auch dasjenige anzuführen," u. s. f.

Gründen, welche übrigens mehr in dem Verhältnifs dieser Reden zu andern Darstellungen liegen.

Dieses äussere Verhältnifs der Reden Jesu bei Johannes ist selbst wieder ein gedoppeltes, indem sich zur Vergleichung mit denselben theils diejenigen Reden darbieten, welche die Synoptiker Jesu in den Mund legen, theils die Art und Weise, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, wo er in eigner Person auftritt, zu reden pflegt.

In ersterer Beziehung hat man die bedeutende Differenz hervorgehoben, welche zwischen den beiderseitigen Reden sowohl dem Inhalt als der Form nach stattfindet. Während Jesus in den drei ersten Evangelien sich auf's Engste an die Bedürfnisse seines hirtenlosen Volks anschliefse, und demgemäfs bald den verderblichen Satzungen der Pharisäer gegenüber den sittlichen und religiösen Gehalt des mosaischen Gesetzes, bald im Gegensatz gegen die sinnlichen Messiashoffnungen der Zeit das reingeistige Wesen seines Reichs und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe auseinandersetze: drehe er sich im vierten Evangelium immer nur, und oft auf unfruchtbar speculative Weise, um die Lehre von seiner Person und höhern Natur, so dafs dem manchfaltigen, bald theoretischen, bald praktischen Inhalt der synoptischen Reden Jesu in den johanneischen ein einseitiger Dogmatismus entgegenstehe [15]). Dafs diefs kein totaler Gegensatz sei, sondern sowohl in den synoptischen Reden johanneischartige Bestandtheile, als umgekehrt, sich finden, wird man besonnenen Kritikern zugeben müssen [16]): aber auch nur das bedeutende Vorwiegen des dogmatischen Elements auf der einen, des praktischen auf der andern Seite bedarf einer gründlichen Erklärung. Gewöhnlich nimmt man hier den

15) Bretschneider, Probab. S. 2. 3. 31 ff.

16) de Wette, Einl. in das N. T. §. 103; Hase, L. J. §. 7.

Zweck zu Hülfe, welchen Johannes bei Abfassung seines Evangeliums gehabt haben soll, die drei ersten Evangelien zu ergänzen, und die von ihnen gelassenen Lücken auszufüllen. Allein, wenn doch Jesus bald auf die eine Weise, bald auf die andere sprach, warum nahmen sich die Synoptiker fast durchaus nur die praktisch populären, Johannes fast ohne Ausnahme nur die dogmatisch speculativen Bestandtheile seiner Reden heraus? Jenes weiſs man auf eine Weise zu erklären, die an und für sich befriedigen könnte. In der mündlichen Ueberlieferung, bemerkt man, aus welcher die drei ersten Evangelien geflossen seien, habe von den Reden Jesu nur das Einfache und Gemeinverständliche, das Kurzgefaſste und Schlagende, als das Behaltbarste, sich fortpflanzen können, das Tiefere aber und feiner Ausgesponnene verloren gehen müssen [17]. Daſs nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums in der Nachlese, welche er nach dieser Voraussetzung anstellte, fast alles jener praktischen Tendenz Angehörige übergeht, da doch gewiſs nicht alle Reden Jesu von dieser Art bereits durch die Synoptiker aufbehalten waren, dieſs läſst sich doch nur aus einer Vorliebe des Evangelisten für dergleichen Reden erklären, welche nicht allein in dem objectiven Bedürfniſs seiner Zeit und Umgebung, sondern auch in der subjectiven Richtung seines eignen Geistes ihren Grund gehabt haben muſs. Dieſs geben selbst die der Aechtheit dieses Evangeliums günstigen Kritiker zu [18]: nur glauben sie, jene Vorliebe habe sich bloſs negativ durch Weglassen, nicht aber auch positiv durch Zusetzen geäussert.

In formeller Hinsicht ist auf die Differenz zwischen der gnomischen oder parabolischen Form der Belehrungen Jesu bei den Synoptikern, und der dialektischen bei Jo-

17) Lücke, a. a. O. S. 100. Kern, a. a. O.

18) Wie Tholuck, S. 21.

hannes aufmerksam gemacht worden [19]). Die Parabel nun allerdings fehlt dem oben Bemerkten zufolge im vierten Evangelium ganz, und man mufs sich wundern, da doch Lukas neben Matthäus noch so manches schöne Gleichnifs eigen hat, wie nicht Johannes nach beiden noch eine bedeutende Nachlese zu machen gewufst haben sollte? Dafs es an einzelnen Gnomen und Sentenzen, welche den synoptischen ähnlich sind, im vierten Evangelium nicht durchaus fehle, müssen wir zwar zugeben: aber ebenso sollte man von der andern Seite eingestehen, dafs im Ganzen für einen palästinischen Volkslehrer jener vorwiegend gnomische und parabolische Vortrag, den ihm die Synoptiker leihen, besser als der dialektische bei Johannes passe [20]).

Entscheidend aber ist nun das Verhältnifs der Reden Jesu bei Johannes zu der eigenen Denk- und Schreibart des Evangelisten. Hier nämlich haben wir eine Aehnlichkeit zwischen beiden gefunden [21]), welche sich, da auch die Reden Dritter, namentlich des Täufers, in diesem Evangelium den gleichen Ton haben, nicht durch die Voraussetzung erklären läfst, der Jünger habe sich ganz in die Denk- und Redeweise des Meisters hineingebildet [22]), sondern nur daraus, dafs der Evangelist der in seiner Schrift redenden Hauptperson seine eigene Sprache geliehen hat. Wenn der neueste Commentator des Johannes diefs nicht blofs von der Färbung des Ausdrucks anerkennt, sondern auch in Bezug auf den Inhalt da und dort

19) Bretschneider, a. a. O.

20) de Wette, a. a. O. §. 105.

21) vgl. hiezu Schulze, der schriftst. Charakter und Werth des Johannes. 1803.

22) so Stronck — de doctrina et dictione Joannis apostoli, ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. 1797.

erläuternde Erweiterungen des Evangelisten zu finden glaubt, welcher, wie er sich ausdrückt, in den längeren und schwierigeren Reden Jesu seine Hand dazwischen habe [23]): so fragt sich, da der Evangelist diefs nicht ausdrücklich anzeigt, was uns versichern kann, dafs nicht allenthalben seine Hand im Spiele, ja, dafs nicht alle Reden, die er mittheilt, nur Gebilde seiner eigenen Hand seien? Der Ton und Ausdruck giebt keinen Fingerzeig, da dieser durchweg sich gleich, und eingestandnermafsen von ihm geliehen ist; der Inhalt ebensowenig, denn der ist ebenfalls, wo der Evangelist selber redet, kein wesentlich andrer, als wo er Jesum reden läfst: wo liegt also die Bürgschaft, dafs nicht, wie der Verfasser der Probabilien angenommen hat, die Reden Jesu vom vierten Evangelisten frei fingirt sind?

Lücke führt einige Punkte auf, welche bei dieser Annahme unerklärlich wären [24]). Erstlich das fast wörtliche Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern in einzelnen Aussprüchen Jesu. Allein da der vierte Evangelist doch innerhalb der christlichen Gemeinde stand, so mufs ihm auch eine Ueberlieferung zu Gebot gestanden haben, aus welcher er, wenn er auch im Ganzen freibildend verfuhr, doch einzelne markirte Aussprüche ziemlich unverändert schöpfen konnte. Das Andre, was Lücke vorbringt, besagt noch weniger. Dafs nämlich Johannes, wenn er einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, noch häufiger längere Reden eingemischt haben müfste; dafs die Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Vorträgen bei jener Voraussetzung unerklärlich sei; diefs folgt doch nur dann, wenn man den Verfasser des vierten Evangeliums als einen Geschmacklosen sich vorstellt, welchem sein Gefühl nicht sagte, dafs zu der

23) Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 200 f.
24) a. a. O. S. 199.

einen Veranlassung zwar eine längere, zu der andern aber eine kürzere Rede sich schicke, und dafs überhaupt eine Abwechslung von ausführlichen Vorträgen und concisen Sentenzen den besten Eindruck hervorzubringen geeignet sei. Gewichtiger ist, was Paulus bemerkt, wenn der vierte Evangelist die Reden Jesu frei componirt hätte, so würde er mehr von seinen eigenen, im Prologe geäusserten Ansichten hineingebracht haben, wogegen nun die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er sich enthalte, seine Logologie Jesu in den Mund zu legen, ein Beweis für die Treue sei, mit welcher er sich in Aufzeichnung jener Reden an das Gegebene gehalten habe [25]. Allein der wesentliche Inhalt der Lehre des Prologs ist in den folgenden Reden Jesu enthalten; der Form derselben aber als Logologie war sich der Verfasser zu bestimmt als einer Jesu fremden bewufst.

Bleibt es somit dabei, dafs wir an den johanneischen Reden Jesu im Ganzen freie Compositionen des Evangelisten haben; ist aber oben zugegeben worden, dafs er manches Dictum Jesu aus der ächten Ueberlieferung geschöpft habe: so möchten wir das Letztere doch nicht weit über diejenigen Stellen hinaus ausdehnen, bei welchen es sich durch synoptische Parallelen wahrscheinlich machen läfst. Wie nämlich im Gedächtnifs behaltene Reden eines Andern sich in der Aufzeichnung gestalten, sehen wir an den drei ersten Evangelien: indem sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange kommen, und in immer kleinere Stücke zersplittern, verlieren diese doch ihre Gediegenheit und Härte nicht, und geben, wenn sie wieder gesammelt werden, den Anblick einer Mosaikarbeit, in welcher der Zusammenhang der Theile ein blofs äusserer, und jeder eigentliche Uebergang ein Sprung ist.

25) In der Recens. der zweiten Aufl. von Lücke's Commentar, im Lit. Blatt der allgem Kirchenzeitung 1834, no. 18.

Die Reden Jesu im vierten Evangelium bieten gerade die umgekehrte Erscheinung dar. Die milden, nur wegen der Tiefe des Sinnes, in welcher sie liegen, bisweilen dunkeln Uebergänge, wo sich ein Gedanke aus dem andern herausspinnt, und der folgende Satz so häufig nur eine erläuternde Umbildung des vorhergehenden ist[26]), verrathen eine weiche, widerstandlose Masse, wie niemals die überlieferte fremde Rede, sondern nur der eigene Gedankenvorrath demjenigen sich darbietet, der ihn frei und selbstständig in Worte faſst. Das Ueberlieferte an diesem Gedankenvorrath können ebendeſswegen, jene auch bei den früheren Evangelisten sich findenden Aussprüche abgerechnet, nicht sowohl bestimmte, in sich geschlossene Dicta Jesu, als vielmehr nur gewisse Grundgedanken seiner Reden, übrigens in alexandrinischem oder überhaupt hellenistischem Geiste weitergebildet, gewesen sein, namentlich die Begriffsgruppen von *πατὴρ* und *υἱὸς*, von *φῶς* und *σκότος*, *ζωὴ* und *θάνατος*, *ἄνω* und *κάτω*, *σὰρξ* und *πνεῦμα*, ferner einige symbolische Bezeichnungen, wie *ἄρτος τῆς ζωῆς*, *ὕδωρ ζῶν*, welche nebst andern ähnlichen die Factoren bilden, durch deren verschiedene Zusammensetzung von geschickter Hand sämmtliche Reden Jesu bei Johannes, übrigens eben dieser einfachen Grundbestandtheile wegen nicht ohne eine gewisse Einförmigkeit, sich construiren lieſsen.

26) Treffender kann man diese Eigenthümlichkeit der johannei schen Reden nicht bezeichnen, als Erasmus in der seiner Paraphrase vorausgeschickten epist. ad Ferdinandum: *habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese cohaerentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis, — — ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis etc.*

Achtes Kapitel.

Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu.

(mit Ausschlufs der Wundergeschichten).

§. 83.

Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen.

Vergleichen wir, ehe wir uns zur Betrachtung des Einzelnen wenden, zuvor den allgemeinen Charakter und Ton der Geschichtserzählung in den verschiedenen Evangelien: so treten hier Differenzen theils zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern, theils zwischen sämmtlichen drei ersten Evangelisten und dem ersten hervor.

Unter den Vorwürfen, mit welchen die neuere Kritik das Matthäusevangelium überhäuft hat, nimmt eine Hauptstelle der des Mangels an Anschaulichkeit, an individualisirender Lebendigkeit ein; ein Mangel, aus welchem man, da sich sonst der Augenzeuge gerade im Wiedergeben des Bestimmten und Einzelnen zeige, schliefsen zu dürfen glaubte, der Verfasser sei kein Augenzeuge gewesen [1]). Und gewifs, wenn man in diesem Evangelium die Unbestimmtheit seiner Zeit-, Orts- und Personalangaben,

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 303 ff. Sieffert, über den Urspr. S. 58. 73, u. s. Schneckenburger, über den Urspr. S. 73.

das so häufig wiederkehrende τότε, παράγων ἐκεῖθεν, ἄνθρωπος u. dgl. liest; wenn man an die zahlreichen Angaben in Bausch und Bogen, wie, dafs Jesus alle Städte und Flecken durchzogen (9, 35. 11, 1. vgl. 4, 23.), dafs man ihm alle Kranke gebracht, und er sie alle geheilt habe (4, 24. f. 14, 35. f. vgl. 15, 29. ff.), und endlich an die trockene Kürze auch so mancher einzelnen Erzählungen sich erinnert: so wird man die Behauptung dieser Kritik nicht mifsbilligen können, das Alles sehe ganz so aus, wie wenn vor geraumer Zeit geschehene Begebenheiten durch lange mündliche Ueberlieferung sich mehr und mehr ins Allgemeine und Unbestimmte umgeformt hätten. Doch zwingend ist allerdings dieser Beweis für sich noch nicht, indem auf die meisten Fälle die Bemerkung Anwendung finden wird, dafs auch einem Augenzeugen möglicherweise die Gabe anschaulicher Darstellung fehlen könne [2]).

Nun aber wird von der neueren Kritik Matthäus nicht blofs an diesem reinen Mafsstabe des von einem Augenzeugen zu Erwartenden, sondern auch an dem gegebenen der Darstellung seiner Mitevangelisten gemessen. Unter diesen findet man nicht nur ohnehin den Johannes, theils in den wenigen Parallelen, theils in seiner ganzen Darstellungsweise, dem Matthäus an Anschaulichkeit entschieden überlegen; sondern auch die beiden andern Synoptiker, vorzüglich Markus, geben, wie man behauptet, in der Regel eine weit klarere und vollständigere Darstellung [3]). Die Sache verhält sich wirklich so, und man sollte sie nicht mehr läugnen. Was das vierte Evangelium betrifft, so fehlen zwar natürlich auch ihm allgemeine Zusammenfassungen, wie, dafs Jesus während des Festes viele Zeichen gethan, und daher Viele an ihn geglaubt

2) Olshausen, b. Comm. 1, S. 15.

3) s. die obengenannten Kritiker an mehreren Orten; auch Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 212 ff.

haben (2, 23. f.), und andere dergleichen (3, 22. 7, 1.), nicht; auch die Personen bezeichnet er nicht selten unbestimmt: doch einigemale giebt er, wo Matthäus nur von Einem oder Einigen spricht, die Namen an (12, 3. 4. vgl. mit Matth. 26, 7. 8. und 18, 10. vgl. mit Matth. 26, 51.; auch 6, 5. ff. mit Matth. 14, 16. f.); in Bezug auf das Local weifs man in der Regel genau, in welcher Ortschaft oder Gegend eine Begebenheit vorgefallen; von der fleifsigen Chronologie dieses Evangeliums ist schon oben die Rede gewesen, und was die Hauptsache ist, seinen Erzählungen ist eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit eigen, welche man, wie sie sich z. B. in der Erzählung vom Blindgebornen und von der Wiedererweckung des Lazarus zeigt, im ersten Evangelium vergeblich sucht. Auch bei den zwei mittlern Evangelisten fehlt es an unbestimmten Bezeichnungen der Zeit (z. B. Marc. 8, 1. Luc. 5, 17. 8, 22.), des Ortes (Marc. 3, 13. Luc. 6, 12.) und der Personen (Marc. 10, 17. Luc. 13, 23.) nicht, ebensowenig an Angaben, dafs Jesus alle Städte bereist und alle Kranke geheilt habe (Marc. 1, 32. ff. 38. f. Luc. 4, 40. f.): nicht selten jedoch finden sich bei ihnen die von Matthäus nur allgemein angegebenen Verhältnisse individualisirt, indem nicht allein Lukas, wie wir schon gesehen haben, von Reden Jesu die bei Matthäus verschwiegene besondere Veranlassung hervorhebt, sondern er und Markus auch Personen, welche jener nur unbestimmt zu bezeichnen weifs, bei Amt oder Namen nennen (Matth. 9, 18. Marc. 5, 22. Luc. 8, 41. Matth. 19, 16. Luc. 18, 18. Matth. 20, 30. Marc. 10, 46.); vor Allem aber in anschaulicher Schilderung der einzelnen Begebenheiten ist Lukas und noch mehr Markus dem Matthäus entschieden überlegen: man vergleiche nur von dem bereits Vorgekommenen die Erzählungen des Matthäus und des Markus von der Hinrichtung des Täufers (Matth. 14, 3. ff. Marc. 6, 17. ff.), und von dem noch nicht Dagewesenen vor Allem die Erzäh-

lung von dem (oder den) Besessenen aus Gadara (Matth. 8, 28. ff. parall.).

Daraus hat nun die neueste Kritik für den Verfasser des vierten Evangeliums eine Bestätigung seiner angeblichen Autopsie, für die der beiden mittleren Evangelien wenigstens so viel entnehmen zu können geglaubt, dafs sie den Thatsachen näher als der erste Evangelist gestanden haben müssen. Allein auch zugegeben, dafs keiner, der durchweg nicht anschaulich erzählt, ein Augenzeuge sein könne: so folgt daraus nicht, dafs alle anschaulich Erzählenden Augenzeugen sind; sondern nur dafs einige. Wie defswegen überall, wo über denselben Gegenstand ein ausführlicherer und ein kürzerer Bericht vorhanden ist, die Meinungen getheilt sein können, ob jener oder dieser der ursprüngliche sei [4]); so hat man insbesondre in Bezug auf solche Berichte, bei welchen eine Einmischung der Tradition anzunehmen ist, eine zweifache Function derselben zu unterscheiden: die eine, vermöge welcher sie das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes, das Individuelle in ein Allgemeines verflüchtigt, und die andre, nicht minder wesentliche, an die Stelle der verlorengegangenen geschichtlichen Wirklichkeit eine willkührliche Ausmalung treten zu lassen [5]). Schreibt man nun die Unbestimmtheit in der Darstellung des Matthäusevangeliums auf Rechnung der ersteren Function der Sage, so fragt es sich: darf man die Bestimmtheit und Anschaulichkeit in den übrigen ohne Weiteres als Zeichen zum Grunde liegender Autopsie betrachten, und mufs man nicht vielmehr zusehen, ob sie nicht aus jener zweiten Function der Sage abzuleiten sei? Dafs man das Erstere so entschieden voraussetzt, ist in der That nur ein Nachgeschmack der altorthodoxen Ansicht,

4) vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 42 ff.
5) Kern, über den Urspr. des Ev. Matth. a. a. O. S. 70 ff.

dafs unsre sämmtlichen Evangelien unmittelbar, oder wenigstens durch eine reine Vermittlung, von Augenzeugen herrühren. Dieser Voraussetzung hat die neuere Kritik ihre Allgemeinheit benommen, und die Möglichkeit, dafs eines oder das andere unsrer Evangelien durch mündliche Ueberlieferung alterirt sein möge, eingeräumt. Dabei nimmt sie nicht ohne Wahrscheinlichkeit an, dafs ein Evangelium, dessen Schilderungen fast durchaus der Anschaulichkeit ermangeln, nicht von einem Augenzeugen in oben bezeichneter Weise herrühren könne, sondern in der Ueberlieferung gelitten haben müsse. Dafs nun aber die übrigen, ausführlicher und anschaulicher erzählenden Evangelien auf Augenzeugenschaft beruhen, folgt nur unter der Voraussetzung, dafs unter unsern Evangelien jedenfalls etliche autoptische seien. Denn allerdings, wenn unter mehreren Erzählungen beiderlei vorausgesetzt werden: so sind die anschaulicheren mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf Augenzeugen zurückzuführen. Allein jene Voraussetzung selbst hat lediglich den subjectiven Grund, dafs von der alten Annahme lauter, unmittelbar oder mittelbar autoptischer Berichte leichter zu der beschränkten Einräumung zu gelangen war, dafs vielleicht einem, als zu der allgemeinen, dafs möglicherweise auch allen dieser Charakter abgehen möge. Consequenterweise aber fällt mit der orthodoxen Ansicht vom Kanon die Präsumtion rein autoptischer Berichte nicht blofs für ein oder das andre, sondern für sämmtliche Evangelien weg, es mufs die Möglichkeit des Gegentheils bei allen vorausgesetzt, und, wie es sich wirklich verhalte, erst aus der Beschaffenheit der Berichte ermittelt werden. Von diesem Standpunkte, dem einzig kritischen, die Sache angesehen, ist es nun ebensowohl möglich, dafs die drei übrigen Evangelisten die Anschaulichkeit, die sie vor Matthäus voraushaben, einer weiteren Ausschmückung durch die

Sage, als dafs sie dieselbe einem näheren Verhältnisse zur ursprünglichen Augenzeugenschaft verdanken.

Sehen wir in dieser Beziehung, um nichts anticipiren zu müssen, auf die bereits gewonnenen Resultate zurück: so ist uns die bestimmtere Bezeichnung der Veranlassungen zu manchen Reden Jesu, wie wir sie bei Lukas dem Matthäus gegenüber fanden, als spätere Zuthat erschienen; die Nennung bestimmter Personen bei Markus (13, 3. vgl. 5, 37. Luc. 8, 51.) schien uns auf einem eigenen Schlusse des Referenten zu beruhen, und bei Johannes haben wir sogar fingirte Personen zu finden geglaubt; nunmehr aber, im Eingange zu den einzelnen Erzählungen, wo wir stehen, wollen wir die schon erwähnten allgemeinen Anfangs-, Schlufs- und Uebergangsformeln der verschiedenen Evangelien aus dem angegebenen Gesichtspunkte noch betrachten. Hier nämlich finden wir zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern den Unterschied der gröfseren und geringeren Anschaulichkeit auf eine Weise ausgeprägt, welche uns am besten belehren kann, was es mit dieser Anschaulichkeit auf sich hat.

Wenn Matthäus (8, 16. f.) nur allgemein angiebt, dafs am Abend nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus viele Dämonische zu Jesu gebracht worden seien, welche er, sammt andern Kranken, alle geheilt habe: so setzt Markus (1, 32.) höchst anschaulich, wie wenn er es selbst gesehen hätte, hinzu, dafs die ganze Stadt sich vor der Thüre des Hauses, in welchem Jesus war, versammelt habe; ein andermal läfst er so viel Volks zusammenströmen, dafs er das ganze Vorhaus sperrte (2, 2.); zwei weitere Mahle macht es das Getümmel so grofs, dafs Jesu und seine Jünger nicht einmal zum Essen kommen können (3, 20. 6, 31.), und Lukas läfst gar einmal Myriaden Volks zusammenkommen, in solchem Gedränge, ὥςε καταπατεῖν ἀλλήλες (12, 1.). Alles höchst anschauliche Züge offenbar, aber deren Mangel dem Matthäus nur zur

Ehre gereichen kann; denn was sind sie anders, als sagenhafte Uebertreibungen, wie sie nach Schleiermacher's Bemerkung [6]) namentlich der Erzählung des Markus nicht selten ein fast apokryphisches Ansehen geben? Wenn dann in detaillirten Erzählungen, wie uns im Folgenden die Beispiele zahlreich genug vorkommen werden, während Matthäus einfach wiedergiebt, was Jesus bei einer gewissen Gelegenheit gesprochen, die beiden andern uns auch von dem Blicke zu sagen wissen, mit welchem er das Gesprochene begleitet habe (Marc. 3, 5. 10, 21. Luc. 6, 10.); wenn von einem blinden Bettler bei Jericho Markus uns den Namen und Vaternamen anzuführen sich beeifert (10, 46.), und wenn in allen diesen Beziehungen vornehmlich der vierte Evangelist in dem Rufe steht, mit unnachahmlicher Anschaulichkeit zu erzählen: so können wir bereits ahnen, was uns die Untersuchung der einzelnen Erzählungen bestimmter zeigen wird, dafs wir hier jene andre Function der Ueberlieferung vor uns haben, welche wir mit Einem Wort die ausmalende nennen können. Ob nun diese Ausmalung noch in der mündlichen Sage allmählig von selbst entstanden, oder als absichtliche Zuthat der Aufzeichner nnsrer Evangelien anzusehen sei, darüber läfst sich streiten, und höchstens in Bezug auf einzelne Stellen bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit kommen: jedenfalls indessen steht nicht blofs eine durch eigene Zuthat des Referenten ausgeschmückte Erzählung der ursprünglichen Wahrheit ferner als eine von solchem Zusatz freie, sondern auch die Sage selbst scheint eher in früheren Perioden ihrer Bildung kurz und nur auf Hervorhebung der Hauptmomente, seien diese nun Dicta oder Facta, gerichtet zu sein, später aber sich mehr auf gleichmäfsige Veranschaulichung aller, auch der Nebenzüge, zu legen, als umgekehrt: so dafs auch in

6) Ueber den Lukas, S. 74 u. sonst.

dieser Hinsicht das nähere Verhältnifs zur Wahrheit auf Seiten des ersten Evangeliums bliebe.

Wie die Differenz gröfserer oder geringerer Anschaulichkeit der Schlufs- und Uebergangsformeln mehr zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern stattfindet: so eine andre Differenz in Bezug auf jene Formeln zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes. Während nämlich die meisten synoptischen Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu panegyrisch auslaufen: so bei Johannes die meisten, so zu sagen, polemisch. Zwar berichten auch die drei ersten Evangelisten nicht selten schliefslich von dem Anstofse, den Jesus bei Engherzigen erregt, und von den Anschlägen, welche seine Feinde gegen ihn gemacht haben (Matth. 8, 34. 12, 14. 21, 46. 26, 3 f. Luc. 4, 28 f. 11, 53 f.), und umgekehrt schliefst auch der vierte einige Rede- und Wunderacte mit der Bemerkung, dafs dadurch Viele an ihn glaubig geworden seien (2, 23. 4, 39. 53. 7, 31. 40 f. 8, 30. 10, 42. 11, 45.). Doch aber herrschen bei jenen für die Zeit vor dem jerusalemischen Aufenthalte Jesu im Ganzen Formeln vor, wie (Matth. 4, 24. 9, 26. 31. Marc. 1, 28. 45. 5, 20. 7, 36. Luc. 4, 37. 5, 15. 7, 17. 8, 39.); dafs das Volk seine Lehre bewundert (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. 11, 18. Luc. 19, 48. u. s. w.), seine Wunderthaten angestaunt habe (Matth. 8, 27. 9, 8. 14, 33. 15, 31. u. s.), und defswegen ihm allenthalben nachgezogen sei (Matth. 4, 25. 8, 1. 9, 36. 12, 15. 13, 2. 14, 13. u. s.): im vierten Evangelium dagegen findet sich häufiger die Bemerkung, die Juden haben Jesu nach dem Leben getrachtet (5, 18. 7, 1.); die Pharisäer haben ihn festnehmen wollen, oder Diener ausgesendet, ihn zu greifen (7, 30. 32. 44. vgl. 8, 20. 10, 39.); es seien Steine gegen ihn aufgehoben worden (8, 59. 10, 31.), und selbst in den meisten jener Stellen, wo von einer günstigen Stimmung des Volks berichtet wird, stellt diefs der vierte Evangelist so dar, dafs nur ein Theil des Volks so ge-

stimmt gewesen sei, ein andrer aber auf die entgegengesetzte, feindselige Weise. Besonders gerne aber macht er bemerklich, wie vor der letzten Katastrophe alle List und Gewalt der Feinde Jesu vergeblich gewesen sei, weil ἡ ὥρα αὐτῦ noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20.); daſs die mehrmals gegen ihn ausgeschickten Schergen, überwältigt von der Macht seiner Rede und der Erhabenheit seiner Person, jedesmal wieder unverrichteter Sache abgezogen seien (7, 32. 44 ff.); daſs Jesus durch die erbitterten Rotten unversehrt hindurchgeschritten sei (8, 59. 10, 39. vgl. hiezu Luc. 4, 30.). Gewiſs ist, wie schon oben bemerkt, hier nicht an ein natürliches, sondern nur an ein solches Entkommen zu denken, worin Jesu höhere Natur, seine Unverletzlichkeit, so lange er nicht selbst sein Leben lassen wollte, sich bewährte. Dieſs giebt aber zugleich Licht über den Zweck, welchen der vierte Evangelist bei der besondern Hervorhebung dieser Züge hat: sie helfen ihm nämlich die Zahl jener Contraste vermehren, mittelst welcher er in seiner ganzen Schrift die Person und Würde Jesu zu heben sucht. Wie im Gegensatz gegen den rohen Unverstand der Juden Jesu tiefe Weisheit als des göttlichen λόγος nur um so glänzender leuchtete: so erschien seine Güte der verstockten Bosheit seiner Feinde gegenüber in um so rührenderem Lichte; das Bedeutende seiner Erscheinung hob sich, je mehr Streit unter dem Volke über ihn war; und seine Macht, als dessen, der das Leben in ihm selber hatte, trat um so ehrfurchtgebietender hervor, je öfter seine Feinde und deren Werkzeuge ausgiengen, ihn zu greifen, aber wie durch eine höhere Macht gebunden, keine Hand an ihn zu legen vermochten, je unbegreiflicher er selbst durch die Reihen der zu seinem Untergang gerüsteten Widersacher unverletzt hindurchgieng. So sehr man also dem vierten Evangelisten gerade auch dieſs nachrühmt, daſs die Opposition der pharisäischen Partei gegen Jesum

nur durch ihn in ihrer Entstehung und allmähligen Steigerung anschaulich werde: so entsteht doch eben hier gar sehr die Frage, ob dieser Pragmatismus ein natürlicher oder ein gemachter sei? Etwas Gemachtes ist jedenfalls daran, indem das bezeichnete Evangelium den Grund, warum die Feinde Jesu so lange nichts gegen ihn ausrichteten, auf die beschriebene Weise im Uebernatürlichen sucht; wogegen die Synoptiker mit ächtem Pragmatismus den natürlichen Grund hervorheben, dafs die jüdischen Hierarchen das Volk haben fürchten müssen, welches Jesu als einem Propheten angehangen habe (Matth. 21, 46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19.). Folgte somit der vierte Evangelist seinem dogmatischen Interesse so weit, dafs er dem für Jesum unschädlichen Ausgang jener früheren Nachstellungen und Angriffe willkührlich einen Grund unterschob, wie er ihm eben pafste: wer bürgt uns dann dafür, dafs er nicht auch — so wie wir ihn bereits kennen — jenem Interesse zulieb ganze Scenen der Art frei veranstaltet hat? Nicht als ob es unwahrscheinlich wäre, dafs der letzten Katastrophe des Schicksals Jesu manche vergebliche Anschläge und Angriffe seiner Feinde vorangegangen seien: nur das können wir nicht wissen, ob diese Auftritte gerade diejenigen und so beschaffen waren, wie das johanneische Evangelium uns berichtet.

§. 84.

Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung.

Unsrer kritischen Absicht zufolge werden uns hier nur solche Erzählungen interessiren, bei welchen der Einflufs der Sage sich nachweisen läfst, und da dieser sich vornehmlich auch darin zeigt, dafs eine Erzählung durch die andre alterirt, oder gar die eine in der andern blofs variirt ist, so werden wir, zumal uns die Chrono-

logie ihre Dienste versagt hat, die in Betracht kommenden Anekdoten nach ihrer Verwandtschaft zusammenstellen.

So, um bei dem Einfacheren zu beginnen, hat schon Schulz darüber sich beschwert, dafs Matthäus von zwei Fällen erzähle, in welchen Jesu ein Bündnifs mit Beelzebul vorgeworfen, und ein Zeichen von ihm verlangt worden sei: was beides Markus und Lukas je nur Einmal geschehen lassen [1]). Was jenen Vorwurf betrifft, so hat das erstemal (Matth. 9, 32 ff.) Jesus einen Dämonischstummen geheilt: darüber verwundert sich das Volk, die Pharisäer aber bemerken, er treibe die Dämonen aus durch den ἄρχων der Dämonen. Dafs Jesus etwas darauf erwiedert hätte, davon meldet hier Matthäus nichts. Das zweitemal (12, 22 ff.) ist es ein dämonischer Blindstummer, welchen Jesus heilt, worüber wieder das Volk erstaunt, die Pharisäer aber äussern, er thue diefs durch Hülfe des Beelzebul, des ἄρχων der Dämonen, worauf sofort Jesus das Absurde dieser Beschuldigung aufdeckt. Dafs nun jene Beschuldigung gegen Jesum bei seinen Dämonenaustreibungen zu wiederholten Malen erhoben worden sei, ist an sich ganz wohl glaublich. Nur diefs macht bedenklich, dafs der Dämonische, welcher jene Aeusserung veranlafste, beidemale ein κωφὸς (nur das einemal noch τυφλὸς dazu) gewesen sein soll. Der Dämonischen waren doch so vielerlei, alle Arten von Krankheiten wurden dem Einflusse böser Geister zugeschrieben: warum soll nicht auch an die Heilung eines Besessenen andrer Art, sondern zweimal an die eines dämonisch Stummen, besagte Beschuldigung sich geknüpft haben? Die Schwierigkeit vergröfsert sich, wenn wir die Erzählung des Lukas (11, 14 f.) dazunehmen, welche, was die vorangestellte Beschreibung des Hergangs betrifft, der ersten,

1) a. a. O. S. 311.

nicht der zweiten bei Matthäus entspricht: denn wie dort, ist auch bei Lukas der Dämonische nur stumm; genau mit derselben Formel wird seine Heilung, und ebenso entsprechend die Verwunderung des Volkes ausgedrückt; in welchen Beziehungen allen die zweite Erzählung des Matthäus der des Lukas weit ferner steht. Nun verbindet aber Lukas mit der Heilung dieses Stummen, welche Matthäus von Seiten Jesu still vorübergehen läfst, dieselben Reden Jesu, wie Matthäus mit der Heilung seines Blindstummen, so dafs Jesus bei diesen zwei aufeinander gefolgten Fällen das Gleiche müfste geredet haben. Diefs geht über das Wahrscheinliche zu weit hinaus, und verbunden mit der Unwahrscheinlichkeit einer zweimaligen gleichen Beschuldigung gerade bei Gelegenheit eines dämonisch Stummen, führt es von selbst auf die Frage, ob hier nicht ein und derselbe Vorfall sich in der Sage verdoppelt haben möge? Wie diefs zugegangen sein kann, darüber giebt uns Matthäus selbst Aufschlufs, indem er den Dämonischen das einemal nur einfach stumm, das andremal zugleich blind sein läfst. Eine auffallende Kur mufste es wohl sein, an welche sich theils jene Bewunderung des Volks, theils dieser verzweifelte Angriff der Feinde Jesu knüpfte: bald mag daher für das geheilte Subject die blofse Stummheit nicht genügt haben, und es in der steigernden Sage auch noch des Gesichtes beraubt worden sein. Gieng nun aber neben dieser neuen Formation der Sage auch noch die ältere her: was Wunder, wenn ein mehr gewissenhafter als kritischer Sammler, wie der Verfasser des ersten Evangeliums, beides als verschiedene Geschichten neben einander aufnahm, nur dafs er, um die Wiederholung zu vermeiden, das einemal die Reden Jesu wegliefs? [2]).

2) Wie Schleiermacher (S. 175.) von der Rede über die Blasphemie des πνεῦμα ἅγιον bei Matthäus (12, 31 f.), welche

Schnitt Matthäus 9, 34. die Rede Jesu weg, so konnte er auch die Zeichenforderung, welche eine Abfertigung von Seiten Jesu erforderte, erst bei seiner zweiten Erzählung von der Beschuldigung wegen Beelzebuls damit verbinden, und auch in diesem Stücke ist Lukas, welcher die Zeichenforderung gleichfalls an jene Beschuldigung knüpft, mit der späteren Stelle des Matthäus parallel [3]).

sich an das vorangegangene ἐγὼ ἐν πνεύματι θεȣ̃ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (V. 28.) trefflich anschliefst, den Zusammenhang vermissen kann, ist doch immer noch erklärlicher, als dafs er (S. 185 f) diesen Ausspruch bei Lukas (12, 10.) besser eingefügt findet. Denn zwischen dem hier vorangeschickten Satze, dafs, wer des Menschen Sohn vor den Menschen verläugne, von ihm vor den Engeln verläugnet werden werde, und dem in Rede stehenden findet doch kein anderer Zusammenhang statt, als dafs das ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τȣ̃ ἀνθρώπȣ dem Referenten das εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τȣ̃ ἀνθρώπȣ in Erinnerung brachte. Hiefür ist die Probe, dafs nun zwischen diesem Ausspruch und dem folgenden, dafs seinen Jüngern vor Gericht das Nöthige durch das πνεῦμα ἅγιον werde eingegeben werden, die Verbindung ebenso äusserlich durch den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermittelt ist. Was bei Matthäus (V. 33 – 37.) noch folgt, ist zum Theil schon in der Bergrede da gewesen, steht aber auch hier in besserem Zusammenhang, als Schleiermacher anerkennen will.

3) Dafs Lukas Beschuldigung und Zeichenforderung unmittelbar hinter einander ausgesprochen, und hierauf von Jesu nacheinander beantwortet werden läfst, findet die neuere Kritik ungleich wahrscheinlicher, als wenn Matthäus zuerst die Beschuldigung und deren Beantwortung, dann die Zeichenforderung und deren Zurückweisung giebt; sofern es sich nämlich schwer denken lasse, dafs, nachdem Jesus sich gegen jenen Vorwurf lange genug verantwortet, nun die nämlichen Leute, welche denselben vorgebracht, oder doch ein Theil von ihnen, noch ein Zeichen begehrt haben sollten (Schleiermacher, S. 175; Schneckenburger, über den

Nun aber hat Matthäus nicht blofs wie Lukas Eine Zeichenforderung, in Verbindung mit jenem Vorwurfe, sondern noch eine andere (16, 1 ff.) nach der zweiten Speisung, welche auch Markus (8, 11 f.) hat, der dagegen die erstere wegläfst. Hier treten Pharisäer (bei Matthäus in

Urspr. S. 52 f.). Indefs ebensogut läfst sich andrerseits das unwahrscheinlich finden, dafs Jesus, nachdem er längst in einer gewaltigen Rede gegen das Bedeutendere, die Beschuldigung wegen Beelzebuls, gesprochen, und sogar nach einer Unterbrechung, die ihn zu einer ganz anderartigen Aeusserung veranlafste (Luc. 11, 27 f.), noch auf die minder bedeutende Zeichenforderung sollte zurückgekommen sein. — Was sich hierauf bei Matthäus (V. 43 — 45.) anschliefst, die Rede von den verstärkt wiederkehrenden Dämonen, scheint bei Lukas (11, 24 ff.) in Verbindung mit den Aeusserungen gegen den Vorwurf einer Austreibung der Dämonen durch Beelzebul passender zu stehen, als bei Matthäus erst nach den Reden gegen die Zeichenforderung. Sehen wir indessen genauer zu, so ist es sehr unwahrscheinlich, dafs Jesus an die ihm gewaltsam abgedrungene Apologie seiner Dämonenaustreibungen gegen Feinde eine so ruhige, rein theoretische Ausführung, welche, wo nicht für ihn interressirte, doch empfängliche Zuhörer voraussetzt, geknüpft haben sollte, und wir finden hier in letzter Beziehung keinen andern Zusammenhang, als dafs beide Reden von Austreibung der Dämonen handeln. Durch diese Aehnlichkeit liefs sich der Referent im dritten Evangelium verführen, die Verbindung zwischen den Reden Jesu gegen die oftgenannte Beschuldigung und gegen die Zeichenforderung, welche, als die zwei stärksten Proben des böswilligen Unglaubens seiner Feinde betreffend, in der Ueberlieferung zusammengefügt gewesen zu sein scheinen, zu sprengen; eine Gewaltsamkeit, deren der erste Evangelist sich enthielt, und daher die ihm durch jene Verdächtigung der Dämonenaustreibungen Jesu in das Gedächtnifs gerufene Rede von der Wiederkehr der Dämonen zurückbehielt, bis er zuvor auch die Zurückweisung der Zeichenforderung mitgetheilt hatte.

der unwahrscheinlichen Begleitung von Sadducäern) zu ihm, und ersuchen ihn um ein σημεῖον ἐκ τῦ ὀρανῦ, worauf ihnen Jesus eine Antwort giebt, deren Schlufssatz: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον ὀ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τῦ προφήτυ, bei Matthäus wörtlich mit dem Anfang der früheren Abweisung, 12, 39, zusammenstimmt. Ist schon diefs, dafs Jesus jene Zumuthung zweimal mit derselben räthselhaften Hinweisung auf Jonas und auch sonst mit denselben Worten abgefertigt habe, unwahrscheinlich genug: so sind die in der zweiten Stelle des Matthäus dem zuletztangeführten Satze vorangehenden Worte (V. 2 und 3.) vollends unbegreiflich. Denn wie Jesus auf die Forderung eines wunderbaren Zeichens am Himmel seinen Gegnern erwiedern kann, dafs sie zwar auf die natürlichen Zeichen am Himmel sich gut verständen, desto schlechter aber auf die geistigen Zeichen dieser messianischen Zeit, das ist so dunkel, dafs aus der Verzweiflung an einem Zusammenhang die sonst unbegründete Auslassung der Verse 2. und 3. [4]) hervorgegangen scheint. Lukas, der diesen Vorwurf Jesu, dafs seine Zeitgenossen besser die Zeichen der Witterung als der Zeit verstehen, nur zum Theil mit andern Worten, gleichfalls hat (12, 54 f.), giebt demselben eine andere Stellung, welche man für die bessere ansehen könnte, sofern nach den Reden von dem Feuer, das er anzünden, und der Entzweiung, welche er herbeiführen werde, Jesus nun ganz schicklich zum Volke sagen konnte: von den unverkennbaren Vorzeichen einer so grofsen Revolution, wie sich durch mich eine vorbereitet, nehmet ihr keine Notiz, so schlecht versteht ihr euch auf die Zeichen der Zeit [5]). Doch genauer erwogen reiht Lukas diese Gnome den vorhergegangenen Reden ebenso

4) s. Griesbach, Comm. crit. z. d. St.

5) Etwas anders Schleiermacher, S. 190 f.

abgebrochen an, wie 13, 18. die beiden Parabeln [6]). Sehen wir von hier auf Matthäus zurück, so zeigt sich uns leicht, wie er zu seiner Darstellung kommen konnte. Zur Verdopplung der Zeichenforderung mag ihn die Variation veranlafst haben, welche er vorfand, dafs das geforderte Zeichen bald als *σημεῖον* schlechtweg, bald als *σημεῖον ἐκ τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃* bestimmt zu werden pflegte. Und wenn er nun wufste, dafs Jesus die Juden von dem *διακρίνειν τὸ πρόσωπον τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃* auf die *διάκρισις* der *σημεῖα τῶν καιρῶν* verwiesen hatte: so lag ihm die Vermuthung nicht allzu ferne, dafs die Juden diese Abfertigung vielleicht durch das Verlangen eines *σημεῖον ἐκ τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃* veranlafst haben mögen. So begegnet uns hier Matthäus, wie sonst öfters Lukas, mit einer gemachten Einleitung einer Rede Jesu; zum Belege für den von Sieffert zwar aufgestellten [7]), aber zu wenig berücksichtigten Satz, dafs es in der Natur solcher traditionellen Berichte, wie wir sie an den drei ersten Evangelien haben, liege, dafs der eine Zug in diesem, der andre im andern sich besser erhalten zeige, somit bald dieser bald jener im Nachtheil gegen die übrigen sei.

§. 85.

Besuch der Mutter und der Brüder Jesu, und die seligpreisende Frau.

Sämmtliche Synoptiker wissen uns von einem Besuche der Mutter und der Brüder Jesu zu erzählen, bei dessen Anmeldung Jesus, auf seine Jünger deutend, den Ausspruch gethan habe, dafs die seinem Worte Folgsamen seine Mutter und Brüder seien (Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff.) Matthäus und Lukas sagen von dem Zwecke dieses Besuches nichts, also auch nicht, ob jene

6) de Wette, Ausleg. des Evang. Matth. S. 139.

7) Ueber den Ursprung, S. 115.

scheinbar abweisende Aeusserung Jesu durch etwas Besonderes veranlafst war. Markus hat hierüber eine unerwartete Auskunft, indem er uns (V. 21.) zu wissen thut, dafs, während Jesus unter einem Volkszulaufe, der ihn selbst am Essen verhinderte, zu lehren gepflegt habe, seine Verwandten, in der Meinung, er sei verrückt, ausgegangen seien, um sich seiner zu bemächtigen, und ihn in Familiengewahrsam zu nehmen [1]. Nachdem er hierauf, wie es scheint, blofs der Aehnlichkeit wegen, welche zwischen dem die Verwandten betreffenden ἔλεγον, ὅτι ἐξέςη, und dem οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβὲλ ἔχει κ. τ. λ. (vgl. Joh. 10, 20.) stattfindet, diesen Vorwurf sammt Jesu Antwort, aber ohne die Veranlassung durch eine Dämonenaustreibung, eingeschaltet hat, läfst er die indefs angekommenen Verwandten Jesu, als welche jetzt näher seine Mutter und Brüder namhaft gemacht sind, bei ihm angemeldet werden, und ihn hierauf die obige Antwort ertheilen.

Diese Notiz des Markus ist den Auslegern sehr willkommen, um die Härte, welche in der Entgegnung Jesu auf die Anmeldung seiner nächsten Verwandten zu liegen scheint, aus der verkehrten Absicht ihres Besuchs zu erklären und zu rechtfertigen. Allein auch abgesehen davon, dafs bei der gewöhnlichen historischen Auffassung der Kindheitsgeschichte Jesu sich schwer erklärt, wie seine Mutter nach solchen Ereignissen später so weit an ihrem Sohne irre werden konnte, so fragt es sich doch sehr, ob wir jene Notiz des Markus annehmen dürfen? Bedenkt man, wie sie theils neben der augenscheinlichen Uebertreibung steht, dafs Jesus und die Seinigen des Volkszudrangs wegen nicht einmal zum Essen haben kommen können, theils in ihrer Abgebrochenheit sich selbst nicht

1) Den Beweis für diese Deutung der Ausdrücke: οἱ παρ᾽ αὐτȣ̃, κρατῆσαι und ἐξέςη führt FRITZSCHE, Comm. in Marc. p. 97 ff.

minder wunderlich ausnimmt: so wird man kaum umhinkönnen, dem Urtheil Schleiermacher's beizutreten, dafs in diesem Zusatze kein Aufschlufs über das damalige Verhältnifs Jesu zu seiner Familie zu suchen sei, derselbe vielmehr zu jenen Uebertreibungen gehöre, welche Markus sowohl in den Eingängen einzelner Begebenheiten, als in den allgemeinen Darstellungen so gerne anbringe [2]). Er wollte die abweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich machen, glaubte defswegen ihrem Besuche eine für Jesum unerwünschte Absicht unterlegen zu müssen, und weil er nun von den Pharisäern wufste, dafs sie ihn unter Einflufs des Beelzebul gestellt haben, so schrieb er auch jenen eine ähnliche Ansicht zu.

Legen wir diese Notiz des Markus bei Seite, so bietet zwar die Vergleichung der sehr ähnlichlautenden drei Berichte an sich keine Ausbeute [3]), wohl aber mufs uns die verschiedene Verbindung auffallen, in welche die Evangelisten diese Begebenheit setzen: Matthäus und

2) Ueber den Lukas, S. 121.

3) Wenn Schneckenburger (über den Ursprung, S. 54.) in dem *εἰπέ τις* und dem *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* bei Matthäus, gegenüber dem *εἶπον* und *περιβλεψάμενος κύκλῳ* des Markus, eine gemachte Anschaulichkeit finden will: so ist diefs eine merkwürdige Probe der willkührlichen Scharfsichtigkeit zu Ungunsten des Matthäus, welche in der neuesten Kritik dieses Evangeliums eine so grofse Rolle spielt. Denn wer sieht nicht, wenn nun umgekehrt Matthäus das *εἶπον* hätte, wie es alsbald zu den Zügen verwischter Anschaulichkeit gezählt werden würde? an dem *ἐκτείνας τὴν χεῖρα* aber ist vollends gar nichts zu entdecken, was diesem Ausdruck mehr als dem *περιβλεψάμενος* das Gepräge des Gemachten geben sollte; ebensogut könnte umgekehrt diese letztere Formel aus der schon erwähnten Liebhaberei des Markus für Bezeichnung des Augenspiels abgeleitet, und somit als willkührliche Zuthat betrachtet werden.

Markus nämlich nach der Vertheidigung gegen den Verdacht eines höllischen Beistands und von der Parabel vom Säemann, wogegen Lukas den Besuch um ein Ziemliches vor jene Beschuldigung, die Parabel aber noch vor den Besuch stellt. Merkwürdiger Weise dagegen hat Lukas an derselben Stelle, nach der Vertheidigung gegen den Vorwurf eines Teufelsbundes, wo die beiden andern den Besuch der Verwandten Jesu einfügen, einen Vorfall, welcher auf ein ganz ähnliches Dictum, wie jene Anmeldung, ausläuft. Nach der Widerlegung jenes Vorwurfs nämlich, und der Belehrung über die Wiederkehr der Dämonen, bricht eine Frau unter der Menge bewunderungsvoll in eine Seligpreisung der Mutter Jesu aus; worauf Jesus, wie oben bei der Anmeldung seiner Mutter, erwiedert: selig vielmehr diejenigen, welche das Wort Gottes hören und beobachten! [4]) Schleiermacher nun zieht auch hier den Bericht des Lukas vor; von der kleinen Zwischenhandlung mit der seligpreisenden Frau namentlich glaubt er, sie verrathe eine frische und lebendige Erinnerung, welche sie an Ort und Stelle, wo sie vorgefallen, eingeschoben zu haben scheine, wogegen Matthäus mit der Antwort Jesu auf den Ausruf der Frau die sehr ähnliche auf die Anmeldung der Verwandten verwechselt, diese an die Stelle von jener gesetzt, und so die Scene mit der Frau übergangen habe [5]). Allein wie gerade durch die technische Erörterung über die Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen oder auch durch die vorangegange-

4) Antwort auf die Anmeldung, 8, 21: *μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.*

Antwort auf die Seligpreisung, 11, 28: *μενοῦνγε μακάριοι* (sc. *οὐχ ἡ μήτηρ μου, ἀλλ'*) *οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες αὐτόν.*

5) a. a. O. S. 177 f.

nen Strafreden die Frau sich zu einer so begeisterten Ausrufung hingerissen fühlen konnte, ist schwer begreiflich, und es möchte eher die der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Vermuthung sich begründen lassen, dafs an die Stelle der Anmeldung der Verwandten der Referent im dritten Evangelium die ähnlich auslaufende Scene mit der seligpreisenden Frau gesetzt habe. Es hatte nämlich, wie wir aus Matthäus und Markus sehen, die evangelische Ueberlieferung, sei es aus einem historischen, oder einem zufälligen Grunde, jenen Besuch und das Dictum von den geistigen Verwandten mit den Reden Jesu gegen den Vorwurf eines Verhältnisses zum Beelzebul und von der Wiederkehr der Dämonen in Verbindung gebracht, und auch Lukas, wo er an den Schlufs dieser Reden kam, wurde an jene Scene mit deren Pointe, die Erhebung der geistigen Verwandschaft Jesu, erinnert. Nun aber hatte er den Besuch bereits oben gemeldet [6]); er griff daher nach der ähnlich auslaufenden Anekdote von der Frau. Dabei glaube ich aber der grofsen Aehnlichkeit beider Anekdoten wegen kaum, dafs zwei wirklich verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen: sondern der unvergefsliche Ausspruch Jesu, in welchem er seine geistigen Verwandten über seine leiblichen setzte, hatte in der Sage zwei verschiedene Fassungen oder Rahmen bekommen, indem es dem Einen als das Natürlichste erscheinen

6) Was den Evangelisten veranlafste, den Besuch nach der Parabel vom Säemann einzuschalten, mufs auch nicht gerade, wie Schleiermacher meint, eine wirkliche chronologische Verbindung gewesen sein, vielmehr werden wir das ganz in seiner Art finden, dafs ihm der Schlufs der Auslegung jener Parabel: *οὗτοί εἰσιν οἵτινες — ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ*, den ähnlichen Ausspruche Jesu bei seinem Besuche: *οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν*, in die Erinnerung rief.

mochte, dafs eine solche Zurücksetzung seiner Blutsverwandten mit einer wirklichen Zurückweisung derselben verbunden, dem Andern, dafs die Erhebung der ihm geistig nahe Stehenden durch eine vorangegangene Seligpreisung derjenigen, die ihm leiblich am nächsten stand, hervorgerufen gewesen sei. Von diesen zwei Formationen geben Matthäus und Markus nur die erstere; Lukas aber, welcher diese schon bei einer früheren Gelegenheit vorweggenommen hatte, fand sich, als er an die Stelle kam, wo in der gewöhnlichen evangelischen Tradition jene Anekdote ihren Sitz hatte, veranlafst, sie nunmehr in der zweiten Form hier einzufügen.

§. 86.

Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern, und von Jesu Liebe zu den Kindern.

Die drei ersten Evangelien erzählen uns von mehreren Rangstreitigkeiten, welche unter den Jüngern ausgebrochen seien, und von der Art, wie Jesus dieselben beigelegt habe. Allen ist ein Rangstreit gemein, welcher nach Jesu Verklärung und erster Leidensverkündigung unter den Jüngern zum Ausbruch gekommen sein soll (Matth. 18, 1. ff. Marc. 9, 33. ff. Luc. 9, 46. ff.), wobei sich zwar Differenzen in den Erzählungen finden, aber die Identität derselben durch die in allen vorkommende Aufstellung eines Kindes verbürgt ist, da so etwas, wie auch Schleiermacher bemerkt [1]), sich nicht leicht wiederholt. Matthäus und Markus haben einen Rangstreit gemein, welcher durch die beiden Söhne des Zebedäus angeregt wurde, indem diese sich (nach Markus), oder ihre Mutter ihnen (nach Matthäus), die zwei ersten Stellen neben Jesu im messianischen Reiche ausbat (Matth. 20, 20. ff. Marc.

1) a. a. O. S. 152.

10, 35. ff.)[2]). Von einer solchen Bitte der Zebedaiden weiſs das dritte Evangelium nichts, wohl aber hat es ohne diesen Anlaſs noch einen weiteren Rangstreit, bei welchem ähnliche Reden fallen, wie sie die beiden ersten an jene Bitte angeknüpft haben. Bei dem letzten Mahle nämlich, das Jesus vor seinem Leiden mit seinen Jüngern hielt, läſst Lukas unter den Jüngern eine *φιλονεικία* ausbrechen, wer von ihnen der gröſste sei, welche Jesus sofort durch dieselben Gründe, zum Theil mit denselben Worten, niederzuschlagen sucht, wie nach Matthäus und Markus die über die Bitte der Zebedaiden unter den Jüngern entstandene *ἀγανάκτησις*, worunter ein Ausspruch sich findet, den Lukas selbst und Markus auch bei der Aufstellung des Kindes schon fast ebenso gehabt haben, und welchen Matthäus, ausser bei der Bitte der Salome, auch noch in der groſsen antipharisäischen Rede hat (vgl. Luc. 22, 26. Marc. 9, 35. Luc. 9, 48. Matth. 20, 26. f. 23, 11.). So glaublich es nun auch sein mag, daſs bei den weltli-

2) Es ist consequent in dem Tone der neueren Kritik über den Matthäus gesprochen, wenn Schulz (üb. d. Abendm. S. 320.) in Bezug auf die bemerkte Differenz zwischen den beiden ersten Evangelisten äussert, er zweifle keinen Augenblick, daſs jeder aufmerksame Leser sich ohne Bedenken der Darstellung des Markus zuwenden werde, welcher, ohne Erwähnung der Mutter, die ganze Verhandlung zwischen Jesus und den beiden Aposteln vorgehen lasse. Allein, was die historische Wahrscheinlichkeit betrifft, so möchte ich wissen, warum eine Frau, welche zu den Begleiterinnen Jesu gehörte (Matth. 27, 56.), eine solche Bitte nicht sollte haben wagen dürfen; was aber die psychologische, so hat das Gefühl der Kirche in der Wahl der Perikope auf den Jakobustag wohl mit Recht für die Darstellung des Matthäus entschieden, da eine so feierliche Bittscene aus dem Stegreife ganz in der Art eines Weibes, und näher einer für ihre Söhne sich verwendenden Mutter ist.

chen Messiashoffnungen der Jünger öfters Rangstreitigkeiten unter ihnen zu dämpfen waren, so ist es doch keineswegs wahrscheinlich, dafs z. B. die Sentenz: wer unter euch der gröfste sein will, sei Aller Diener, 1) bei der Aufstellung des Kindes, 2) aus Anlafs der Bitte der Zebedaiden, 3) in der antipharisäischen Rede, und 4) bei dem letzten Mahle gesprochen worden sei. Sondern hier findet augenscheinlich eine traditionelle Verwirrung statt, sei es nun, dafs, wie Sieffert in solchen Fällen gerne annimmt, mehrere ursprünglich verschiedene Vorgänge in der Sage assimilirt, d. h. hier dieselben Reden irrig bei verschiedenen Anlässen wiederholt, oder dafs aus Einem Falle durch die Sage mehrere gemacht, d. h. hier zu denselben Reden verschiedene Veranlassungen erdacht worden sind. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten wird darnach entschieden werden müssen, ob die verschiedenen Facta, an welche die analogen Demuthsreden sich knüpfen, eher das unselbstständige Ansehen blofser Rahmen für die Reden, oder das selbstständige von Vorgängen haben, welche ihre Wahrheit und Bedeutsamkeit in sich selber tragen.

Hier nun wird vor Allen der Bitte der Zebedaiden nicht abgesprochen werden können, für sich schon etwas so Bestimmtes und Merkwürdiges zu sein, dafs sie gar nicht darnach aussieht, nur als Einfassung der folgenden Reden sich angesetzt zu haben, und ebenso wird man über die Aufstellung des Kindes urtheilen müssen: so dafs wir also vorerst zwei für sich bestehende Fälle von Rangstreitigkeit hätten. Wollen wir jedem dieser beiden Fälle die zu ihm gehörigen Reden zutheilen, so gehören die Aussprüche, welche Matthäus bei der Aufstellung des Kindes hat: wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder u. s. w. und: wer sich erniedrigt, wie diefs Kind u. s. w., unverkennbar zu diesem Anlafs, und andrerseits die vom Herrschen und Dienen in der Welt und im Reiche Jesu

scheinen der Bitte der beiden Jünger um die Herrscherstühle im messianischen Reiche, womit Matthäus sie verbindet, ganz angemessen zu sein; wogegen das Dictum vom Ersten und Letzten, Gröfsten und Kleinsten, welches Markus und Lukas auch schon bei der Kinderscene haben, Matthäus mit Recht für die Scene mit den Zebedaiden aufgespart zu haben scheint. Anders als mit den bisher besprochenen beiden Anlässen verhält es sich mit dem Wetteifer, Luc. 22, 24. ff. Dieser knüpft sich weder an eine besondre Veranlassung, noch läuft er in eine markirte Scene aus (wenn wir nicht aus Johannes, der übrigens keines Wettstreits gedenkt, die Fufswaschung herübernehmen wollten; wovon jedoch erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann) sondern er wird nur eingeleitet durch *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς*, fast mit denselben Worten, wie Lukas bereits den ersten Rangstreit (9, 46.) eingeführt hatte, und veranlafst Jesum zu Reden, welche, wie schon erwähnt, Matthäus und Markus ihn bei den früheren Rangstreitigkeiten führen lassen; so dafs also für diese hier nichts Eigenthümliches übrig bleibt, als nur die Stelle beim letzten Mahle, welche aber auch nicht die sicherste ist. Denn dafs unmittelbar nach den für die Jünger so demüthigenden Reden vom Verräther ihnen der Hochmuth alsbald wieder so stark sollte gewachsen sein, ist ebenso schwer zu glauben, als es bei Gegeneinanderhaltung der Verse 23 und 24. leicht zu entdecken ist, wie der Referent ohne geschichtlichen Grund verführt werden konnte, einen Rangstreit hieherzustellen. Unverkennbar nämlich waren es die Worte: *καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτὸς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τὸτο μέλλων πράσσειν;* welche ihm das ähnliche: *ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων*, d. h. es waren die Streitreden über den Verräther, welche ihm die Streitreden über den Vorrang in die Erinnerung riefen. Einen solchen Streit hatte er zwar be-

reits gemeldet, aber mit demselben, Eine Sentenz abgerechnet, nur jene Reden, zu welchen Jesum das Kind veranlafste, in Verbindung gebracht: nun waren ihm noch die andern übrig, welche die beiden ersten Evangelisten an die Bitte der Zebedaiden knüpfen, ein Anlafs, der dem Referenten im Lukasevangelium nicht präsent gewesen zu sein scheint, wefswegen er die dazu gehörigen Reden hier mit der unbestimmten Angabe eines ausgebrochenen Rangstreits einfügt. Indefs die chronologische Stellung auch der zwei zuerst genannten Rangstreitigkeiten, beidemale nach einer Leidensverkündigung, welche doch, wie die Voraussagung des Verraths, solche irdische Hochmuthsgedanken scheint haben niederschlagen zu müssen, hat so wenig Wahrscheinlichkeit, dafs der Fingerzeig willkommen sein mufs, welcher in der evangelischen Darstellung selbst über die Art liegt, wie die Referenten auf unhistorische Weise zu einer solchen Anordnung gekommen sind. In Jesu Antwort auf die Bitte der Salome nämlich war die Hinweisung auf das ihm und seinen Jüngern bevorstehende Leiden das Hervorstechendste: daher schlofs sich durch die natürlichste Ideenassociation an die Leidensverkündigung die Erzählung von dem auf das bevorstehende Leiden verwiesenen Ehrgeiz der beiden Jünger an. Bei der ersten Rangstreitigkeit aber geht die voranstehende Leidensverkündigung nach den beiden mittleren Evangelisten in die Bemerkung aus, dafs die Jünger die Rede Jesu nicht verstanden, und doch, Jesum darüber zu fragen, sich gefürchtet (also ohne Zweifel über den Sinn der Rede unter sich gesprochen und gestritten) haben, und hier schlofs sich nun sehr natürlich der gleichfalls hinter Jesu Rücken geführte Streit über den Vorrang an. Auf die Erzählung des Matthäus übrigens findet diese Erklärung ihre Anwendung nicht ebenso, da bei ihm zwi-

3) vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 283.

schen die Leidensverkündigung und den Wetteifer die Anekdote von dem erangelten Stater eingeschoben ist.

Mit diesen Rangstreitigkeiten hängt durch Vermittelung des bei einer derselben aufgestellten Kindes noch eine andre Anekdote zusammen, die nämlich, wie die Leute Kinder zu Jesu bringen, um sie von ihm segnen zu lassen, die Jünger es hindern wollen, Jesus aber das freundliche; ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., spricht, und bemerkt, dafs nur Kindern und ihresgleichen das Himmelreich beschieden sei (Matth, 19, 13. ff. Marc. 10, 13. ff. Luc. 18, 15. ff.). Diese Erzählung hat mit der von dem inmitten der Jünger aufgestellten Kinde viele Aehnlichkeit. 1) Beidemale stellt Jesus die Kinder als Muster vor und erklärt, dafs nur Kinderähnliche in das Reich Gottes kommen können; 2) beidemale erscheinen die Jünger in einem Gegensatz gegen die Kinder, und endlich 3) sagt Markus beidemale, Jesus habe die Kinder in die Arme genommen (ἐναγκαλισάμενος). Wollte man defshalb nur Einen Vorfall als zum Grunde liegend vermuthen, so müfste jedenfalls die letztere Erzählung als die der Wahrheit nähere festgehalten werden, weil das Wort Jesu: ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., welches in seiner durch alle Berichte hindurch sich gleich bleibenden Originalität den Stempel der Aechtheit unverkennbar an sich trägt, nicht wohl bei jener andern Gelegenheit gesprochen werden konnte; wogegen die angeblich aus Anlafs des Rangstreits gethanen Aussprüche von den Kindern als Demuthsmustern gar wohl bei der unsrigen im Rückblick auf frühere Rangstreitigkeiten vorgetragen sein könnten. Eher möchte indefs hier der Ort sein, eine Assimilation ursprünglich verschiedener Fälle anzunehmen, da wenigstens Markus sein ἐναγκαλισάμενος offenbar nur der Aehnlichkeit beider Scenen wegen bei beiden gleicherweise angebracht hat.

§. 87.

Die Tempelreinigung.

Wenn Johannes (2, 14. ff.) Jesum bei seinem ersten, die Synoptiker (Matth. 21, 12. ff. parall.) bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem eine Tempelreinigung vornehmen lassen, so dachten die älteren und denken auch noch manche neuere Ausleger [1]) an zwei verschiedene Begebenheiten, zumal ausser der chronologischen Differenz auch in der Darstellung des Vorgangs sich zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten einige Abweichung findet. Während nämlich in Bezug auf das Verfahren Jesu bei jenen nur überhaupt von einem *ἐκβάλλειν* die Rede ist, heifst es bei diesem, er habe sich zu diesem Behufe ein *φραγέλλιον ἐκ σχοινίων* gemacht; ferner während er dort gegen alle Verkäufer auf gleiche Weise verfährt, scheint er hier einigen Unterschied zu machen und die Taubenhändler etwas milder zu behandeln, auch ist bei Johannes davon nicht die Rede, dafs er mit den Verkäufern auch die Käufer ausgetrieben hätte. Auch in der Rede Jesu bei diesem Anlasse findet sich die Differenz, dafs die Synoptiker sie genau in Form eines Citats aus dem A. T., Johannes aber nur als ungefähre Anspielung darauf giebt. Besonders aber im Erfolge zeigt sich der Unterschied, dafs nach dem vierten Evangelium Jesu sogleich Einsprache gethan wird, wovon die Synoptiker nichts berichten, sondern erst Tags darauf die jüdischen Hierarchen eine Frage an Jesum richten lassen, welche Bezug auf die Tempelreinigung zu haben scheint (Matth. 21, 23 ff.), auf welche Jesus auch ganz anders antwortet, als nach dem vierten Evangelium auf jene Einsprache. Die Wiederholung einer solchen Execution sucht man

1) Paulus, Comm. 4, S. 168. und exeg. Handb. 3, a, S. 155; Tholuck, Comm. S. 72 f.

durch die Bemerkung erklärlich zu machen, dafs, da auf die erste Austreibung hin der Unfug schwerlich unterblieb, bei jeder Erneuerung desselben Jesus auch zu wiederholtem Einschreiten veranlafst gewesen sei; dafs aber näher die johanneische Tempelreinigung eine frühere als die synoptische sei, davon glaubt man die Spur eben auch darin zu entdecken, dafs bei jener Jesu alsbald Einsprache gethan wurde, bei dieser hingegen seines inzwischen gestiegenen Ansehens wegen nicht mehr.

Allein bei allen Abweichungen ist doch die Uebereinstimmung der beiden Erzählungen überwiegend. Derselbe Unfug; dieselbe gewaltsame Art, ihm durch ἐκβάλλειν der Leute und ἀναςρέφειν der Tische zu steuern; ja auch im Wesentlichen dieselbe Rede zur Begründung dieses Verfahrens, welche, wenn gleich nicht mit ebensovielen Worten, doch auch bei Johannes eine Hinweisung auf Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. enthält. Jedenfalls müfste man dieser bedeutenden Aehnlichkeiten wegen mit Sieffert [2]) annehmen, die zwei sich ursprünglich weniger ähnlichen Vorfälle seien in der Ueberlieferung assimilirt, die Züge des einen auf den andern übergetragen worden. Allein soviel scheint doch klar: die Synoptiker wissen nichts von einer frühern Begebenheit dieser Art, so wenig als von einem früheren jerusalemischen Aufenthalt Jesu überhaupt, und ebenso scheint der vierte Evangelist die Tempelreinigung nach dem letzten Einzug Jesu in die Hauptstadt nicht defswegen übergangen zu haben, weil er sie als aus den übrigen bekannt voraussetzte, sondern weil er den einzigen Akt dieser Art, der ihm überhaupt bekannt war, in eine frühere Zeit setzen zu müssen glaubte. Wissen so sämmtliche Evangelisten nur je von Einem Vorfalle dieser Art: so berechtigen uns weder die kleinen Abweichungen in der Beschreibung, noch die bedeutende in der Stellung

2) Ueber den Urspr., S. 108 ff.

der Begebenheit, zwei verschiedene Vorfälle vorauszusetzen, da ja namentlich chronologische Differenzen in den Evangelien keineswegs selten, und bei traditionell entstandenen Schriften auch ganz natürlich sind. Mit Recht hat daher nach älteren Vorgängen der neueste Ausleger des Johannes sich für die Identität beider Geschichten erklärt [3].

Auf welcher Seite hiebei der Irrthum, namentlich in chronologischer Beziehung, liege, darüber kann man im Voraus wissen, wie sich die jetzige Kritik entscheiden wird, nämlich zu Gunsten des vierten Evangeliums. Die Peitsche, die abgestufte Behandlung der verschiedenen Klassen von Händlern, die freiere Anspielung auf die A. T.liche Stelle, sind nach Lücke ebensoviele Kennzeichen des Augen- und Ohrenzeugen; in Bezug auf die Chronologie sei ohnehin anerkannt, dafs die Synoptiker sie gar nicht beobachten, sondern nur Johannes, wefswegen es, nach Sieffert [4], das Gewisse gegen das Ungewisse aufgeben hiefse, wenn man die johanneische Erzählung der synoptischen gegenüber fallen lassen wollte. Allein, was jene Anschaulichkeit betrifft, so hat auch Markus in seinem: *καὶ ὀυκ ἤφιεν, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ* (V. 16.), einen solchen Zug vor den übrigen voraus, der sich überdiefs einer Stütze in der jüdischen Sitte erfreut, welche nicht erlaubte, den Tempelvorhof zum Durchweg zu machen [5]. Setzt man dennoch von diesem Zuge voraus, dafs er zu der willkührlichen Ausmalung gehöre, wie sie Markus auch sonst liebt [6]: was berechtigt dann, ähnliche malerische Züge, wenn man sie

3) Lücke, 1, S. 435 ff. Vgl. de Wette, Ausleg. des Matth. S. 174 f.

4) a. a. O. S. 109; vgl. Schneckenburger, S. 26 f.

5) Lightfoot, S. 632, aus Bab. Jevamoth, f. 6, 2.

6) Lücke, S. 438.

bei dem vierten Evangelisten findet, als Kennzeichen seiner Autopsie zu betrachten? Sich dabei auf seine anerkannte Augenzeugenschaft zu berufen [7]), ist doch eine gar zu grelle *petitio principii*, wenigstens auf dem Standpunkt einer vergleichenden Kritik, auf welchem es lediglich nach der inneren Wahrscheinlichkeit entschieden werden mufs, ob nicht auch die malerischen Züge des vierten Evangeliums blofse Ausmalung sind. Wenn hier die verschiedene Behandlung der verschiedenen Menschenklassen ein für sich wahrscheinlicher, die freiere Bezugnahme auf das A. T. wenigstens ein indifferenter Zug ist: so verhält es sich mit dem auffallendsten Zuge der johanneischen Erzählung ganz anders. An dem Flechten und Anwenden der Strickpeitsche hat schon Origenes, als an einem gar zu gewaltthätigen und ordnungswidrigen Schritte, Anstofs genommen [8]), und die Milderung neuerer Erklärer, dafs Jesus dieselbe nur gegen das Vieh gebraucht habe [9]), ist theils gegen den Text, welcher mittelst des φραγέλλιον πάντας austreiben läfst, theils kann auch sie nicht abhalten, das Anwenden einer Geifsel überhaupt für eine Person von Jesu Würde unschicklich, und jedenfalls nur geeignet zu finden, das ohnehin Tumultuarische der Handlung auf unwillkommene Weise zu vermehren [10]). Solche Schwierigkeiten hat der dem Markus eigenthümliche Zug nicht gegen sich, und doch soll er verworfen, der des Johannes aber angenommen werden. Gewifs nicht, wenn sich auch noch andeuten läfst, wie der vierte Evangelist zu freier Fiction dieses Zuges veranlafst sein konnte. Er fafste aber, wie das ihm eigenthüm-

7) Lücke, S. 437; Sieffert, S. 110.
8) Comm. in Joh. Tom. 10, §. 17, Opp. 1, p. 322, ed. Lommatzsch.
9) Kuinöl, z. d. St.
10) Bretschneider, Probab., p. 43.

liche Citat V. 17. zeigt, den Act Jesu vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines heiligen ζῆλος auf: Versuchung genug, in Ausmalung der Scene Alles möglichst zelotisch anzulegen.

In Bezug auf die chronologische Differenz dürfen wir uns nur erinnern, wie der vierte Evangelist die Anerkennung Jesu als des Messias von Seiten der Jünger, und die Belegung des Simon mit dem Namen Petrus viel zu frühe gesetzt hat, um von der allgemeinen Präsumtion seiner vorzüglichen chronologischen Genauigkeit, welche man zu Gunsten seiner Stellung der Tempelreinigung geltend macht, zurückzukommen. Für diesen besondern Fall aber wird man nicht Einen Grund aufzubringen im Stande sein, um dessen willen die fragliche Begebenheit besser in die Zeit des ersten, als in die des letzten von Jesu besuchten Pascha taugen sollte; wohl aber ist in entgegengesetztem Sinne nicht Ungegründetes geltend gemacht worden. Zwar, wenn man es unwahrscheinlich fand, dafs Jesus so frühe schon, wie er nach der Deutung des Johannes durch den Ausspruch vom abzubrechenden und wiederaufzubauenden Tempel gethan hätte, auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewiesen haben sollte [11]: so werden wir seinesorts sehen, dafs eben diese Beziehung auf den Tod nur durch den Evangelisten in jene Worte hineingetragen ist. Das aber ist kein unerheblicher Grund gegen die johanneische Stellung der Begebenheit, dafs Jesus bei seinem besonnenen Takte schwerlich so frühe schon einen so gewaltsamen Act seiner messianischen Auctorität werde ausgeübt haben [12]. Denn nicht nur gab er sich in jener ersten Zeit noch gar nicht als den Messias, und unter andrer als messianischer Auctorität hätte damals kaum ein solcher Schritt gewagt werden mögen;

11) So englische Ausleger, bei Lücke, 1, S. 435 f. Anm.

12) Dieselben a. a. O.: auch de Wette, a. a. O.

sondern er traf auch von Anfang an noch weit mehr auf gütliche Weise mit seinen Volksgenossen zusammen: wefswegen kaum zu glauben ist, dafs er gleich Anfangs, ohne in Güte einen Versuch zu machen, so kriegerisch aufgetreten sein sollte. In die letzte Woche seines Lebens hingegen pafst ein solcher Auftritt vollkommen. Damals, nach seinem messianischen Einzug in Jerusalem, legte er es absichtlich darauf an, durch Alles, was er that und sprach, dem Widerspruch seiner Feinde zum Trotz, sich als den Messias zu geben; damals stand Alles schon so auf der Spitze, dafs durch einen solchen Schritt nichts mehr zu verlieren war.

Was die Begebenheit an sich betrifft, so hat schon Origenes unglaublich gefunden, dafs dem einzelnen Manne von noch immer sehr bestrittenem Ansehen eine solche Menge von Menschen so ohne Widerstand sollte gewichen sein; wobei er sich nur dadurch zu helfen wufste, dafs er sich auf die höhere Macht Jesu berief, vermöge deren er den Grimm seiner Gegner plötzlich zu dämpfen oder doch unschädlich zu machen im Stande gewesen sei, wefswegen denn Origenes diese Austreibung den gröfsten Wundern Jesu an die Seite setzt [13]). Wenn neuere Ausleger das Wunder ablehnen [14]), so hat doch nur Paulus die Bemerkung des Origenes gehörig erwogen, dafs einer einzelnen Person nach dem gewöhnlichen Gang solcher Dinge die Menge sich entgegengesetzt haben würde. Man mag von der Ueberraschung durch das Plötzliche des Auftretens Jesu [15]) (wenn er nach Johannes vorher eine Geifsel aus Stricken sich zurecht machte, brauchte er schon einige Zeit zur Vorbereitung), auf die Gewalt des auf seiner

13) Comm. in Joh. Tom. 10, 16. p. 321 f. ed. Lommatzsch.

14) Lücke, z. d. St.

15) Lücke, S. 413.

Seite stehenden Rechts [16]) (aber auf der Seite derer, die er angriff, war das Herkommen), endlich auf den unwiderstehlichen Eindruck von Jesu Persönlichkeit [17]) (auf Wucherer und Viehhändler, auf Thiermenschen, wie sie Paulus nennt?), sagen, was man will: von einem einzelnen Manne hätte sich diese Ueberzahl, welche des Schutzes der Priesterschaft gewifs sein konnte, nicht ohne Weiteres aus dem Tempel werfen lassen. Daher nimmt nun Paulus an, dafs mit Jesu eine grofse Anzahl Andrer, welche gleichfalls durch den Marktunfug sich gestört fanden, gemeinsschaftliche Sache gemacht, und ihren vereinigten Kräften die Käufer und Verkäufer haben weichen müssen [18]). Allein dadurch wird die Sache erst vollends mifslich. Denn nun wird, was Jesus veranlafst, ein offener Tumult, und man begreift weder, wie man diefs mit seiner sonstigen Abneigung gegen alles Revolutionäre vereinigen, noch auch, wie man sich erklären soll, dafs die Feinde Jesu es nicht zur Anklage gegen ihn benützt haben. Denn dafs sie im Gewissen sollten gehalten gewesen sein, ihm hierin Recht zu geben, ist um so weniger anzunehmen, da, einer rabbinischen Nachricht zufolge [19]), die Juden an einem solchen Markt im Vorhof der Heiden (und dieser ist doch unter dem *ἱερὸν* nur zu verstehen [20])) so wenig Anstofs genommen zu haben scheinen, dafs ihnen das Fehlen desselben als eine traurige Verödung des Tempels erschien. Diesemnach ist es nicht zu verwundern, dafs Origenes den historischen Werth dieser Erzählung durch ein *εἴγε καὶ αὐτὴ γεγένηται* in Zweifel zieht, und höchstens zugiebt, dafs der Evange-

16) Ders. ebend. und Tholuck, S. 70.
17) Olshausen, 1, S. 785.
18) Comm. 4, S. 164.
19) Hieros. Joh. tobh f. 61, 3, bei Lightfoot, S. 411.
20) Lücke, Comm. 1, S. 410.

list, um einen Gedanken allegorisch darzustellen, *καὶ γεγενημένῳ συνεχρήσατο πράγματι* [21]).

Doch um gegen die Uebereinstimmung aller vier Evangelisten die Realität dieser Geschichte mit Entschiedenheit anfechten zu können, müfsten zu den bisher angeführten negativen Gründen noch genügende positive kommen, aus welchen ersichtlich wäre, wie die urchristliche Sage auch ohne geschichtlichen Grund zur Erdichtung einer solchen Scene kommen konnte. An solchen aber scheint es denn doch zu gebrechen. Denn was wir in dieser Beziehung allein besitzen, ist theils die von den Synoptikern citirte Doppelstelle aus Jesaias und Jeremias, den Tempel nicht zur Mördergrube zu machen, theils die Stelle Malach. 3, 1—3., nach welcher man erwartete, dafs Jehova in der messianischen Zeit plötzlich in den Tempel kommen, dafs Niemand vor seinem Anblick bestehen, und dafs er eine Reinigung mit dem Volk und dem Cultus vornehmen werde. Allerdings ist hier Einiges von der unwiderstehlichen reformatorischen Thätigkeit Jesu im Tempel, wie sie unsere Evangelien darstellen; aber dafs sich diese gerade auf den Markt im Tempelhof beziehen solle, ist in allen diesen Stellen so wenig angedeutet, dafs doch wohl eine wirkliche Opposition Jesu gegen diesen Mifsbrauch der Anlafs scheint gewesen sein zu müssen, warum die Erfüllung jener Weissagungen durch Jesum gerade als Austreibung der Käufer und Verkäufer dargestellt wurde.

§. 88.

Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib.

Von einer Salbung Jesu durch ein Weib während eines Gastmahls erzählen uns sämmtliche Evangelisten (Matth. 26, 6. ff. Marc. 14, 3. ff. Luc. 7, 36. ff. Joh. 12, 1. ff.), mit Abweichungen freilich, welche besonders zwischen

21) a. a. O. Vgl. auch WOOLSTON, Disc. I.

Lukas und den übrigen bedeutend sind. Erstens nämlich, die Chronologie betreffend, setzt Lukas den Vorgang in die frühere Zeit des Lebens Jesu, vor seine Abreise aus Galiläa, die übrigen dagegen in die letzte Woche seines Lebens; zweitens, den Charakter der salbenden Frau anlangend, ist diese nach Lukas eine *γυνὴ ἁμαρτωλὸς*, nach den beiden andern Synoptikern aber eine unbescholtene Person, welche Johannes sogar als die Bethanische Maria näher bestimmt. Mit diesem zweiten Punkte hängt das zusammen, daſs der Vorwurf der Anwesenden bei Lukas der Zulassung einer so verrufenen Person, bei den übrigen nur der Verschwendung des Weibes gilt; mit beiden das, daſs Jesus in seiner Vertheidigung dort die dankbare Liebe der Frau im Gegensatz gegen die stolze Lieblosigkeit des Pharisäers, hier seinen baldigen Tod im Gegensatz gegen die immer zu habenden Armen hervorhebt. Geringere Differenzen sind noch, daſs als die Ortschaft, in welcher das Gastmahl und die Salbung vor sich geht, von den zwei ersten und dem vierten Evangelisten Bethanien (was nach Joh. 11, 1. eine *κώμη* war), bei Lukas unbestimmt eine *πόλις* genannt wird; ferner, daſs der Vorwurf nach jenen dreien von Seiten der Jünger, nach Lukas von dem Gastgeber kommt. Daher denn nun bei den meisten Erklärern die Unterscheidung von zwei Salbungen, deren eine Lukas, die andere die übrigen Evangelisten erzählen [1]).

Allein es fragt sich, wenn man den Lukas mit den drei übrigen einstimmig zu machen verzweifelt, ob die Uebereinstimmung von diesen unter sich so entschieden ist, und nicht vielmehr von der Unterscheidung zweier Salbungen noch weiter zur Unterscheidung von dreien

1) So Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 766. L. J. 1, a, S. 292. Tholuck, Lücke, Olshausen, z. d. St.; Hase, L. J. §. 96. Anm.

oder gar vieren fortgegangen werden mufs? Zu vieren nun freilich wird es wohl nicht reichen, da Markus von Matthäus nur durch einige Züge seiner wohlbekannten Veranschaulichung abweicht; wohl aber finden sich zwischen diesen beiden auf der einen und Johannes auf der andern Seite Differenzen, welche sich denen zwischen Lukas und den übrigen an die Seite stellen dürfen. Die erste betrifft das Haus, in welchem das Gastmahl vor sich gegangen sein soll; nach den zwei ersten Evangelisten nämlich im Hause eines sonst unbekannten Σίμων ὁ λεπρός: der vierte nennt zwar den Gastgeber nicht ausdrücklich, da er aber Martha als die aufwartende, und ihren Bruder Lazarus als Mitspeisenden namhaft macht, so ist nach ihm ohne Zweifel das Haus dieses Letzteren als das Local des Gastmahls zu denken [2]). Auch die Zeit des Vorgangs ist nicht ganz dieselbe, sondern nach Matthäus und Markus geht die Scene nach dem feierlichen Einzug in Jerusalem, höchstens zwei Tage vor dem Pascha, vor: nach Johannes dagegen vor dem Einzug, schon 6 Tage vor dem Pascha [3]). Die Frau ferner, welche nach Johannes die Jesu so eng verbundene Maria von Bethanien ist, wissen die beiden ersten Evangelisten nur unbestimmt durch γυνὴ zu bezeichnen [4]); auch lassen sie dieselbe nicht wie die Maria in das Haus und zu der Familie des Wirths gehören, sondern, man weifs nicht woher, zu dem bei Tische liegenden Jesus kommen. Auch der Act der Salbung ist im vierten Evangelium ein anderer als in den beiden er-

2) Diese Differenz ist nach dem Origenes aufgefallen, welcher überhaupt eine kritische Vergleichung dieser vier Erzählungen gegeben hat, wie man sie in neueren Commentaren in dieser Schärfe vergeblich sucht; s. dessen in Matth. Commentarior. series, Opp. ed. de la Rue, 3, S. 892 ff.

3) s. Origenes, a. a. O.

4) Ders. ebend.

sten. Nach diesen nämlich giefst die Frau ihre Nardensalbe über Jesu Haupt aus, nach Johannes dagegen salbt sie ihm die Füfse, und trocknet dieselben mit ihren Haaren[5]; was der ganzen Scene eine andre Farbe giebt. Endlich wissen die beiden Synoptiker auch davon nichts, dafs eben Judas es gewesen sei, welcher den Tadel gegen die Frau aussprach, sondern Matthäus legt ihn den Jüngern, Markus den Anwesenden überhaupt in den Mund[6]).

So ist also zwischen der Erzählung des Johannes und der des Matthäus und Markus ein kaum geringerer Unterschied, als zwischen dem Berichte dieser drei zusammen und dem des Lukas: wer hier zwei verschiedene Begebenheiten voraussetzt, ist nur dann consequent, wenn er diefs auch dort thut, und so mit Origenes einstweilen drei verschiedene Salbungen statuirt. Dennoch aber, sobald man sich diese Consequenz näher ansieht, mufs man über dieselbe bedenklich werden. Denn wie unwahrscheinlich ist es doch, dafs Jesus dreimal, jedesmal bei einem Gastessen, allemal von einer Frau, aber jedesmal wieder von einer andern, kostbar gesalbt worden sein, und dafs es sich hiebei jedesmal gefügt haben sollte, dafs Jesus diese Handlung der Frau gegen Angriffe der Zuschauer zu vertheidigen hatte[7])? Wie läfst sich namentlich das denken, dafs, wenn Jesus bei einem, und selbst bei zwei früheren Anlässen die ihm erwiesene Ehre der Salbung so entschieden in Schutz genommen hatte, die Jünger oder einer derselben sie doch immer wieder sollen getadelt haben[8])?

Man mufs sich hiedurch getrieben finden, auf Re-

5) Ders. ebend.

6) Ders. ebend.

7) vgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 111.

8) Origenes und Schleiermacher a. d. a. O. Winer, N. T. Gramm. S. 149.

ductionen bedacht zu sein: so wird es allerdings immer am nächsten liegen, mit den Erzählungen der beiden ersten Synoptiker und der des Johannes den Anfang zu machen; denn sie haben nicht allein den Ort der Handlung, Bethanien, gemein, sondern auch im Allgemeinen die Zeit, die letzte Woche des Lebens Jesu; hauptsächlich aber ist Rede und Gegenrede auf beiden Seiten nahezu dieselbe: und bei diesen Aehnlichkeiten wird man über die Differenzen theils durch den Drang der Unwahrscheinlichkeit eines wiederholten Vorfalls dieser Art, theils durch die Wahrscheinlichkeit hinweggehoben, dafs bei der traditionellen Fortpflanzung der Anekdote dergleichen Abweichungen sich eingeschlichen haben mögen. Hat man aber auf dieser Seite in Betracht der Aehnlichkeiten unerachtet der Differenzen im Bericht die Identität des Vorfalls zugegeben: so können auch auf der andern Seite die der Erzählung des Lukas eigenthümlichen Abweichungen nicht mehr hindern, sie mit der der drei übrigen Evangelisten für identisch zu erklären, sobald sich nur einige erhebliche Aehnlichkeiten zwischen beiden hervorstellen. Und diese sind wirklich vorhanden, indem Lukas bald mit Matthäus und Markus gegen Johannes, bald mit diesem gegen jene auffallend zusammenstimmt. Dem Gastgeber giebt Lukas denselben Namen, wie die zwei ersten Evangelisten dem Hauswirth, nämlich Simon, nur dafs ihn jener durch φαρισαῖος, diese durch ὁ λεπρὸς, näher bezeichnen. Auch darin stimmt Lukas mit den übrigen Synoptikern gegen Johannes überein, dafs nach ihrer gemeinsamen Darstellung die salbende Frau eine nicht zum Hause gehörige Ungenannte ist; ferner darin, dafs sie dieselbe mit einem ἀλάβαστρον μύρου auftreten lassen, während Johannes nur von einer λίτρα μύρου, ohne Angabe des Gefäfses, spricht. Mit Johannes hingegen stimmt Lukas auf merkwürdige Weise in der Art der Salbung gegen die beiden andern Evangelisten zusammen. Während nämlich diesen zufolge

die Salbe auf das Haupt Jesu ausgegossen wird, salbt nach Lukas die Sünderin, wie nach Johannes die Maria, Jesu vielmehr die Füfse, und selbst der auffallende Zug findet sich bei beiden fast mit den gleichen Worten angegeben, dafs sie mit ihren Haaren seine Füfse getrocknet habe [9]), nur dafs bei Lukas, wo die Frau als Sünderin gehalten ist, noch die Benetzung der Füfse durch ihre Thränen sammt dem Küssen derselben hinzukommt. — Ohne Zweifel haben wir also hier nur Eine Geschichte in drei ziemlich abweichenden Formen, was schon die eigentliche Ansicht des Origenes gewesen zu sein scheint, und neuerlich von Schleiermacher angenommen worden ist.

Dabei sucht man dann aber möglichst wohlfeilen Kaufes abzukommen, und die Abweichungen der verschiedenen Evangelien wenigstens vor dem Schein des Widerspruchs zu bewahren. Was zuerst die Differenzen zwischen den beiden ersten Evangelisten und dem letzten betrifft, so hat man vor allem die verschiedene Zeitangabe durch die Voraussetzung auszugleichen gesucht, dafs das Bethanische Mahl zwar wirklich, wie Johannes berichtet, 6 Tage vor Ostern gehalten worden sei, dafs aber Matthäus, welchem Markus nachgeschrieben, keine dem widersprechende, sondern vielmehr gar keine Zeitbestimmung habe; denn dafs er jenes Mahl erst nach dem Ausspruch Jesu: *ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται,* einrücke, beweise nicht, dafs er dasselbe der Zeit nach später stellen wolle, vielmehr hole er hier, ehe er auf den Verrath des Judas komme, die Begebenheit nach, bei welcher dieser den schwarzen Entschlufs dazu fafste, nämlich das Mahl, bei welchem ihn die Verschwendung der Maria

9) Luc. 7, 38.: *τὺς πόδας αὐτῦ — ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε.* Joh. 12, 3.: *ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τὺς πόδας αὐτῦ.*

ärgerte, und die abweisende Antwort Jesu erbitterte [10]). Allein hiegegen hat die neueste Kritik gezeigt, wie einestheils in der milden und ganz allgemeinen Rede Jesu nichts persönlich Erbitterndes für den Judas liegen konnte, und wie anderntheils die zwei ersten Evangelien als Tadler der Salbung nicht den Judas, sondern die Jünger oder die Umstehenden überhaupt nennen, da sie doch, wenn sie die Scene bei der Salbung lediglich als Motiv der Verrätherei des Judas hier nachholten, diesen namentlich hervorheben mufsten [11]). Folglich bleibt hier ein chronologischer Widerspruch zwischen den beiden ersten Synoptikern und Johannes, welchen auch Olshausen anerkennt [12]).

Der weiteren Differenz, rücksichtlich der Person des Gastgebers, hat man auf verschiedene Weise auszuweichen gesucht. Da Matthäus und Markus nur von der *οἰκία Σίμωνος τȣ̃ λεπρȣ̃* sprechen, so haben Einige den Hauseigenthümer Simon von dem Gastgeber, welcher ohne Zweifel Lazarus gewesen sei, unterschieden, und angenommen, dafs nun beiderseits ohne Irrthum der vierte Evangelist diesen, die zwei ersten jenen nahmhaft machen [13]). Allein wer bezeichnet denn ein Gastmahl durch den Namen des Hauseigenthümers, wenn dieser nicht irgendwie zugleich der Gastgeber ist? Weil übrigens Johannes den Lazarus nicht ausdrücklich als den Wirth, sondern als einen der *συνανακειμένων* bezeichnet, und, dafs er zugleich der Gastgeber gewesen, lediglich daraus geschlossen wird, dafs seine Schwester, Martha, *διηκόνει*: so haben Andre den Simon als den entweder wegen Aussatzes abgesonderten, oder bereits verstorbenen Gatten

10) Kuinöl, Comm. in Matth. p. 687.
11) Sieffert, über den Ursprung, S. 125 f.
12) bibl. Comment. 2, S. 277.
13) s. bei Kuinöl, a. a. O. S. 688.; auch Tholuck, S. 219.

der Martha betrachtet, bei welcher sich damals auch ihr Bruder Lazarus aufgehalten habe [14]). Doch dieses Verhältnifs ist so rein fingirt, dafs selbst der Verfasser der natürlichen Geschichte es nicht hat aufnehmen mögen, sondern lieber den Simon zum reichen Vetter des Lazarus macht, in dessen verwandtem Hause die geschäftige Martha es sich nicht habe nehmen lassen, für Küche und Keller zu sorgen [15]). Hiegegen indefs ist mit Recht bemerkt worden, dafs in einem fremden, wenn auch verwandten Hause Martha schwerlich aufgewartet haben würde; dafs also durch diesen Zug Martha, und sofern von einem Gemahl derselben nichts bekannt ist, ihr Bruder, als Geber des Mahls bezeichnet seien, welcher letztere nur defswegen als *ἀνακείμενος* aufgeführt werde, um die Realität seiner Wiederbelebung durch Jesum in volles Licht zu setzen [16]). Wir haben also hier einen zweiten Widerspruch anzuerkennen.

Die Abweichung in Bezug auf die Art der Salbung, welche den zwei ersten Evangelisten zufolge das Haupt, nach dem vierten die Füfse Jesu betraf, hat man nach der älteren, trivialen Ausgleichung, dafs vielleicht beides der Fall gewesen sei, neuestens durch die Annahme beizulegen versucht, dafs Maria zwar wirklich nur die Absicht gehabt haben soll, Jesu die Füfse zu salben (Johannes), dafs aber, da sie zufällig das Gefäfs zerbrach (*συντρίψασα*, Mark.), auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen worden sei (Matth.) [17]); eine Ausgleichung, wel-

14) Paulus, ex. Handb. 2, S. 582. 3, b. S. 466.

15) 3. Band, S. 547.; ebenso Olshausen, a. a. O.

16) Lücke, 2, S. 417.; Tholuck, S. 220.

17) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 60. So wenig übrigens in der Darstellung bei Markus eine Spur ist, dafs das *συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον* ein unabsichtliches Zerbrechen bezeichne: so wenig kann es doch mit Paulus (ex. Handb. 3, b, S. 471.) und Fritzsche (in Marc. p. 602.) ohne die

che dadurch in's Komische fällt, dafs, da man nicht denken kann, wie die zu einer Fufssalbung sich anschickende Frau das Salbengefäfs über das Haupt Jesu bringen konnte, man sich ein Aufwärtsspritzen der Salbe, wie eines schäumenden Getränkes, vorstellen müfste. So dafs auch hier der Widerspruch bleibt, und zwar nicht blofs zwischen Matthäus und Johannes, wo ihn auch Schneckenburger anerkennt, sondern auch Markus ist mit Johannes nicht zu vereinigen.

Am leichtesten glaubte man mit den beiden Abweichungen rücksichtlich der Person der salbenden Frau und ihres Tadlers fertig zu werden. Dafs, was Johannes nur dem Einen Judas zuschreibt, Matthäus und Markus auf sämmtliche Jünger oder Anwesende übertragen, glaubte man einfach durch die Annahme zu erklären, während die übrigen ihre Mifsbilligung nur durch Gebärden zu erkennen gaben, habe Judas den Sprecher gemacht [18]). Allerdings nun mufs das ἔλεγον, da ihm bei Markus ἀγανακτȣ͂ντες πρὸς ἑαυτȣ̀ς vorangeht, bei Matthäus γνȣ̀ς δὲ ὁ Ἰησȣ͂ς folgt, nicht nothwendig ein lautes Reden sämmtlicher Jünger bezeichnen; da indefs die zwei ersten Evangelisten unmittelbar nach diesem Mahle den Verrath des Judas

härteste Ellipse von dem blofsen Aufbrechen des Verschlusses der Mündung verstanden werden; sondern es kann, ungezwungen erklärt, nur ein Zerbrechen des Gefäfses selbst bedeuten. Fragt man hiegegen mit Paulus: wozu das (kostbare) Gefäfs verderben? oder mit Fritzsche: wozu eine Verletzung der eigenen Hand und vielleicht auch des Hauptes Jesu riskiren? so ist das ganz richtig bemerkt für die Handlung der Frau, nur nicht für die Erzählung des Markus. Denn dafs diesem ein solches Zugrunderichten auch des köstlichen Gefäfses zu der edlen Verschwendung der Frau mitzugehören schien, das ist ganz in seiner, uns längst bekannten, übertreibenden Art.

18) Kuinöl, in Matth. p. 689.

berichten, so hätten sie gewifs den Verräther auch dort schon namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte. Dafs aber Johannes die salbende Frau, deren Namen die Synoptiker nicht nennen, als die Maria von Bethanien bezeichnet, ist nach der gewöhnlichen Ansicht nur ein Beispiel, wie der vierte Evangelist die früheren ergänzt [19]). Allein, da jene beiden auf die Handlung der Frau so grofses Gewicht legen, dafs sie, was Johannes nicht hat, ihr Unvergefslichkeit ankündigen lassen, so würden sie sicher auch den Namen der Thäterin angegeben haben, wenn er ihnen bekannt gewesen wäre; so dafs also in jedem Falle soviel bleibt: sie wissen von der Frau nicht, wer, und namentlich nicht, dafs sie die Bethanische Maria war.

Also, wenn man die Identität auch nur dessen, was der letzte Evangelist, und was die beiden ersten erzählen, anerkennt, mufs man eingestehen, dafs man auf der einen oder andern Seite ungenaue und durch die Ueberlieferung entstellte Berichte hat. — Doch nicht allein zwischen diesen, sondern auch zwischen Lukas und den übrigen, sucht, wer ihren Berichten nur Eine Begebenheit unterlegt, den Schein des Widerspruchs möglichst zu entfernen. Schleiermacher, dessen höchste Instanz Johannes ist, der aber doch auch seinen Lukas nirgends fallen lassen will, kommt hier, wo sie so stark abweichen, in eine eigene Klemme, aus der er sich besonders geschickt ziehen zu können geglaubt haben mufs, da er ihr nicht, wie ähnlichen sonst, durch die Annahme zweier zum Grunde liegenden Begebenheiten ausgewichen ist. So viel zwar sieht er sich gedrungen, zu Gunsten des Johannes dem Lukas zu vergeben, dafs sein Gewährsmann hier kein Augenzeuge sei, woraus sich geringere Abweichungen, wie namentlich in Bezug auf die Localität, erklären; die

19) so Paulus, ex. Handb. 3, b. S. 466. und viele Andere.

scheinbar bedeutenderen Differenzen dagegen, dafs nach Lukas die Frau eine Sünderin ist, nach Johannes Maria von Bethanien, dafs nach jenem der Wirth, nach den übrigen die Jünger Einwendungen machen, und dafs die Erwiederung Jesu beiderseits eine ganz andre ist, — diese haben nach Schleiermacher darin ihren Grund, dafs der Vorgang sich aus zwei Gesichtspunkten fassen liefs. Die eine Seite des Vorgangs nämlich sei das Murren der Jünger und namentlich des Judas gewesen, und diese Seite habe Matthäus aufgefafst; die andre Seite, die Verhandlung Jesu mit dem pharisäischen Wirthe, kehre Lukas hervor, und Johannes berichtige beide Darstellungen. Was hier am entschiedensten einer Vereinigung des Lukas mit den übrigen widerstrebt, seine Bezeichnung der Frau als ἁμαρτωλὸς, läfst Schleiermacher als eine falsche Folgerung des Referenten aus der Anrede Jesu an die Maria: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι, fallen. Diefs nämlich habe Jesus mit Bezug auf eine uns unbekannte Verschuldung, wie sie auch dem Reinsten begegne, zu Maria sagen können, ohne sie vor den Anwesenden, die sie ja hinlänglich gekannt haben, zu compromittiren, und nur der Referent habe daraus und aus den weiteren Reden Jesu irrig geschlossen, es habe sich hier von einer Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gehandelt, wefswegen er dann auch die Gedanken des Wirthes V. 39. unrichtig ergänzt habe [20]). Allein nicht blofs von ἁμαρτίαις schlechtweg, sondern von πολλαῖς ἁμαρτίαις spricht Jesus in Bezug auf die Frau, und wenn auch diefs ein unrichtiger Zusatz des Referenten sein soll, sofern es auf die Bethanische Maria nicht pafst, so hat er die ganze Rede Jesu, von V. 40—48., welche sich um den Gegensatz von πολὺ und ὀλίγον ἀφιέναι und ἀγαπᾷν dreht, entweder verfälscht, oder falsch gestellt, und es ist auf dieser Seite besonders

20) Ueber den Lukas, S. 111 ff.

vergeblich, zwischen den abweichenden Berichten Frieden stiften zu wollen.

Sind demnach die vier Erzählungen nur unter der Voraussetzung zu vereinigen, dafs mehrere derselben bedeutende traditionelle Umbildungen erfahren haben: so fragt es sich jetzt, welche von ihnen dem ursprünglichen Factum am nächsten stehe? Dafs hier die neuere Kritik einstimmig für den Johannes entscheidet, kann uns nach unsern bisherigen Wahrnehmungen nicht mehr befremden, und ebensowenig die Beschaffenheit der Gründe, aus welchen es geschieht: nämlich vermöge des Cirkelschlusses, dafs die Erzählung des Augenzeugen Johannes ohne Weiteres als die richtige vorausgesetzt werden müsse [21]), welcher indefs bisweilen noch durch den falschen Obersatz weiter begründet wird, dafs, wer nur ausführlicher und anschaulicher erzähle, der genauere Referent, der Augenzeuge, sei [22]). Von solchen Anschaulichkeiten wird man wohl leicht geneigt sein, dem Markus sein συντρίψασα als Ausmalung zurückzugeben: hat aber nicht auch Johannes in seiner Angabe von einem Pfunde Narden einen an Uebertreibung gränzenden Zug, so dafs die Extravaganz, welche Olshausen in Bezug auf einen so unverhältnifsmäfsigen Verbrauch von Salbe der Liebe Maria's zuschreibt, auf die Phantasie des Evangelisten zu übertragen wäre, womit denn auch die Angabe: ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τȣ̃ μύρȣ, auf gleiche Rechnung käme? Bemerkenswerth ist auch, dafs die Zahlbestimmung des Werthes der Salbe zu 300 Denaren nur Johannes und Markus geben; wie auch bei der wunderbaren Speisung gleichfalls diese beiden den Anschlag der nöthigen Lebensmittel auf 200 Denare gemein haben. Hätte blofs Markus diese näheren Bestimmungen, wie schnell wären sie, wenigstens von

21) Sieffert, a. a. O. S. 123 f.

22) Schulz, a. a. O. S. 320 f.

Schleiermacher, für Zusätze aus den eigenen Mitteln des Erzählers erklärt: was, wie nun die Sachen stehen, dieses Urtheil selbst als Vermuthung nicht aufkommen läfst, ist es etwas Anderes, als das Vorurtheil für das vierte Evangelium? Hat man doch selbst die Hauptsalbung der beiden Synoptiker, weil Johannes statt derselben eine Fufssalbung hat, für ungewöhnlich und zum Mahle nicht passend ausgegeben [23]); während, wie auch der neueste Commentator des vierten Evangeliums einräumt, umgekehrt das Salben der Füfse mit kostbarem Oel das minder Gewöhnliche war [24]).

Ganz besonders dankbar ist man aber dem Augenzeugen Johannes dafür, dafs er den Namen sowohl der salbenden Frau als des tadelnden Jüngers der Vergessenheit entrissen hat [25]). Da in Bezug auf die Frau die Auskunft, die Synoptiker haben ihren Namen wohl gewufst, ihn aber aus Rücksicht auf mögliche Gefahr für die Familie des Lazarus verschwiegen, und erst der später schreibende Johannes habe wagen können, ihn zu nennen [26]), auf unerwiesenen Voraussetzungen beruht: so bleibt es dabei, dafs die ersten Evangelisten von dem Namen der Frau nichts gewufst haben, und es fragt sich, wie diefs möglich war? Da Jesus der That des Weibes ausdrücklich Verewigung verhiefs, so mufste die Tendenz entstehen, auch ihren Namen aufzubewahren, und wenn dieser nun mit dem bekannten und vielfach genannten der Bethanischen Maria zusammentraf, so ist nicht einzusehen, wie dieses Band in der Ueberlieferung wieder gelöst, und jene salbende Frau zur Unbekannten werden konnte. Fast noch unbegreiflicher aber ist, wie, wenn der habsüchtige

23) Schneckenburger, a. a. O. S. 60.

24) Lücke, 2, S. 417; vgl. Lightfoot, horae, S. 468. 1081.

25) Schulz, a. a. O.

26) so Grotius, Herder.

Tadel der Frau wirklich von dem nachmaligen Verräther ausgesprochen worden war, diefs in der Ueberlieferung vergessen, und derselbe den Jüngern überhaupt zugeschrieben werden konnte. Wenn von einer sonst unbekannten Person namentlich etwas erzählt wird, oder auch von einer bekannten etwas, das mit ihrem anderweitigen Charakter nicht sichtbar zusammenhängt: so ist es natürlich, dafs sich in der Ueberlieferung der Name verliert; wenn aber das erzählte Wort oder Werk einer Person so ganz mit ihrem sonst bekannten Charakter übereinstimmt, wie hier der habsüchtige und zugleich heuchlerische Tadel mit dem Charakter des Verräthers: wie da die Sage diesen Namen verlieren kann, das gestehe ich nicht einzusehen. Zumal da die Geschichte, bei welcher jener Tadel ausgesprochen wurde, besonders nach ihrer Stellung bei den zwei ersten Evangelisten, so nahe mit dem Zeitpunkte des Verraths zusammenfiel, und so eine Beziehung dieses Schrittes auf jene Aeusserung fast aufgedrungen war. So sehr in der That, dafs, wenn jene Aeusserung versteckten Geizes auch nicht wirklich von Judas gethan worden war, man sich doch später versucht finden mufste, sie ihm als Beitrag zu seiner Charakteristik und zur Erklärung seines nachmaligen Verrathes zuzuschreiben. So dafs sich hier die Sache umkehrt, und die Frage entsteht, ob wir nicht, statt den Johannes zu loben, dafs er uns diese bestimmte Notiz erhalten hat, vielmehr die Synoptiker rühmen müssen, dafs sie sich einer so nahe liegenden, aber unhistorischen Combination enthalten haben. Anders werden wir auch über die Bezeichnung der salbenden Frau als Maria von Bethanien nicht urtheilen können, so dafs, so unbegreiflich die Trennung jener That von ihrem berühmten Namen ist, wenn sie ursprünglich ihr angehört haben soll, ebenso leicht die sich fortbildende Sage dazu kommen konnte, eine Handlung ergebener Liebe gegen Jesum, wenn sie auch ursprünglich einer andern, minder bekann-

ten Person angehörte, derjenigen zuzuschreiben, deren inniges Verhältnifs zu Jesu dem dritten und vierten Evangelium zufolge frühzeitig grofsen Ruhm in der ersten Gemeinde erlangt hatte.

Doch auch von einer andern Seite noch sehen wir uns veranlafst, eher die Erzählungen des Matthäus und Markus, welche die Frau nicht nennen, als die des Johannes, der sie als die Bethanische Maria bezeichnet, für den Grundstock der vorliegenden Anekdotengruppe anzusehen. Da nämlich von unserer Annahme der Identität aller vier Erzählungen aus sich auch das erklären lassen mufs, wie die Darstellung der Sache bei Lukas habe entstehen können: so ist, die johanneische Erzählung als die der Wahrheit nächste vorausgesetzt, nicht wenig befremdend, wie in der Sage die salbende Frau in doppelter Absteigung von der hochgefeierten Maria Lazari zur namenlosen Unbekannten, und von dieser gar zur berüchtigten Sünderin herabgesetzt werden konnte, und weit natürlicher scheint es hier, die indifferente Darstellung der beiden ersten Synoptiker in die Mitte zu stellen, aus deren zweideutiger Ungenannten gleicherweise in aufsteigender Linie eine Maria, wie in absteigender eine Sünderin gemacht werden konnte.

Da die Möglichkeit der ersteren Umwandlung im Allgemeinen schon anerkannt ist, so fragt sich zunächst, worin eine Veranlassung liegen konnte, die salbende Frau ohne historischen Grund nach und nach als Sünderin zu fassen? Hier läfst sich in der Erzählung selbst nur der Zug auffinden, welchen die zwei ersten Synoptiker nicht, wohl aber Johannes mit Lukas gemein hat, dafs die Frau die Füfse Jesu gesalbt habe. Dieser Zug, wie er dem vierten Evangelisten zu dem empfindsamen, hingebenden Wesen der Maria, die er auch sonst (11, 32.) Jesu zu Füfsen fallen läfst, zu gehören schien: so mochte er von einem andern, wie von Lukas geschieht, als Gebärde des

Büfsens genommen werden, was die Auffassung der Frau als Sünderin begünstigen konnte. Doch auch nur begünstigen, nicht veranlassen: nach einer Veranlassung müssen wir uns noch anderswo umsehen.

§. 89.

Die Erzählungen von der Ehebrecherin und von Maria und Martha.

Das johanneische Evangelium erzählt uns **8, 1—11.** von einer im Ehebruch ergriffenen Frau, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten zu Jesu brachten, um sein Gutachten über das gegen sie zu beobachtende Verfahren einzuholen, worauf Jesus durch Aufregung des Gewissens der Kläger die Frau befreite, und mit einer Ermahnung entliefs. Ueber die Aechtheit dieser Perikope waltet vieler Streit, und man möchte ihre Unächtheit für erwiesen achten, wenn nicht selbst in den gründlichsten Untersuchungen hierüber[1]) immer die Absicht durchblickte, welche Paulus offen gesteht, den bedenklichen Vermuthungen über die Entstehung des vierten Evangeliums auszuweichen, welche bei der Voraussetzung, dafs die Perikope ein ächter Bestandtheil desselben sei, aus den vielen Unwahrscheinlichkeiten, die sie enthält, erwachsen. Für's Erste nämlich, wenn die Schriftgelehrten zu Jesu sagen: *ἐν τῷ νόμῳ Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο, τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι*: so ist weder im Pentateuch diese Strafe auf den Ehebruch gesetzt, sondern unbestimmt Todesstrafe (3. Mos. 20, 10. 5. Mos. 22, 22.), noch war diefs spätere talmudische Bestimmung, sondern nach dem Kanon: *omne mortis supplicium, in scriptura absolute positum, esse strangulationem*[2]), wird im Talmud für den Ehebruch die Strafe der Erdrosselung bestimmt[3]). Ferner ist schwer einzu-

1) Bei Wetstein, Paulus, Lücke z. d. St.
2) Maimonides zu Sanhedr. 7, 1.
3) Mischna, tr. Sanhedr. c. 10.

sehen, was das Verfängliche der Jesu vorgelegten Frage hätte sein sollen [4]; denn gaben ihm die Schriftgelehrten, wie wenn sie ihn warnen, nicht versuchen wollten, die Verordnung des Gesetzes an, so konnten sie nicht erwarten, dafs er anders als dem Gesetze gemäfs entscheiden würde; wie denn auch gegen seine Entscheidung bemerkt werden kann, dafs, wenn nur der völliger Reinheit sich Bewufste sollte richten und strafen können, alle bürgerliche Ordnung sich auflösen würde. Sagenhaft und mysteriös mufs auch das Schreiben Jesu auf die Erde erscheinen, welches, wenn es auch die Glosse des Hieronymus: *eorum videlicet, qui accusabant, et omnium mortalium peccata*, nicht richtig erklärt, doch etwas Geheimnifsvolleres, als blofse Abweisung der Ankläger zu enthalten scheint. Kaum denkbar endlich ist es, dafs alle die gesetzeseifrigen und Jesu abgeneigten Menschen, welche die Frau zu ihm geschleppt hatten, ein so zartes Gewissen gehabt haben sollten, um auf die Schärfung desselben durch Jesum hin sich sämmtlich unverrichteter Dinge zu entfernen, und das Weib ungekränkt zurückzulassen, sondern diefs scheint nur zur poëtischen Ausschmückung der Scene in der Sage zu gehören. So unwahrscheinlich diesen Bemerkungen zufolge werden mufs, dafs die Begebenheit gerade so, wie sie hier erzählt wird, vorgefallen sei: so wenig beweist diefs doch, wie Bretschneider mit Recht festhält [5], gegen die Aechtheit der Perikope, da die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums, mithin die Unmöglichkeit, eine in sich widersprechende Erzählung als Bestandtheil desselben zu betrachten, vor Untersuchung eben aller seiner einzelnen Theile ohne unverantwortlichen Cirkel nicht vorausgesetzt werden darf. Indefs ist

4) s. die Ausführung dieses und der folgenden Punkte bei Paulus und Lücke z. d. St.

5) Probab. S. 72 ff.

doch auf der andern Seite das Fehlen des Abschnitts in den ältesten Auctoritäten so bedenklich, dafs eine Entscheidung in der Sache nicht wohl gewagt werden kann.

Sehr alt mufs in jedem Falle die Erzählung von dem Zusammentreffen Jesu mit einer Sünderin sein, da sie nach Eusebius schon im Hebräerevangelium und bei Papias sich vorfand [6]). Von jeher war es gewöhnlich, diese Frau des Hebräerevangeliums und des Papias für die Ehebrecherin des Johannes zu halten. Hat man hiegegen mit Recht erinnert, die wegen vieler Sünden bei Jesus Verläumdete sei doch eine andre, als die auf der Einen That des Ehebruchs Ertappte [7]): so mufs ich mich wundern, dafs meines Wissens noch Niemand auf den Einfall gekommen ist, bei der Stelle des Eusebius vielmehr an die Sünderin des Lukas zu denken, von welcher Jesus eben sagt, dafs ihr *ἁμαρτίαι πολλαὶ* vergeben seien. Freilich pafst zu dieser das *διαβληθείσης* nicht ganz, da bei Lukas nicht von wirklichen Aeusserungen des Pharisäers zum Nachtheil der Frau, sondern nur von ungünstigen Gedanken, die er hatte, die Rede ist, und in dieser Hinsicht würde zu der Eusebischen Stelle hinwiederum die johanneische Erzählung besser passen, welche ein ausdrückliches Anbringen, ein *διαβάλλειν*, hat.

So sind wir durch einen äussern Grund, durch den Zweifel, ob eine alte Erwähnung sich auf die eine oder andere beziehe, auf die Verwandtschaft der beiden Erzählungen geführt [8]), welche aus inneren Gründen ohnehin von selber einleuchten mufs. Beidemale ein Weib, eine

6) Euseb. H. E. 3, 39.: *ἐκτέθειται δὲ (ὁ Παπίας) καὶ ἄλλην ἱςορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τȣ͂ Κυρίȣ, ἣν τὸ καθ᾽ Ἑβραίȣς εὐαγγέλιον περιέχει.*

6) Lücke, 2, S. 217. Paulus, Comm. 4, S. 410.

8) Auch sonst wurden beide verwechselt, s. Fabricii Cod. apocryph. N. T. 1, S. 357. not.

Sünderin, vor Jesu; diese beidemale von pharisäischer Scheinheiligkeit übel angesehen, von Jesu aber in Schutz genommen, und mit einem friedlichen *πορευ* entlassen. Gerade diese Züge wufsten wir in der Erzählung des Lukas, sofern sie nur eine Variation von der Salbungsgeschichte der übrigen Evangelisten sein sollte, in ihrer Entstehung nicht zu begreifen. Was liegt also näher, als anzunehmen, dafs sie aus der Geschichte von der losgesprochenen Sünderin in die Salbungsgeschichte des Lukas gekommen seien? War in der urchristlichen Sage einerseits die Kunde von einer Frau, die Jesum gesalbt hatte, defswegen angegriffen, von Jesu aber vertheidigt, und andrerseits von einem Weibe, das wegen vieler Sünden vor ihm angeklagt, von ihm aber losgesprochen worden war: wie leicht konnten, vermittelt durch die Vorstellung einer auch als Bufse zu fassenden Fufssalbung, beide Geschichten ineinanderfliefsen, und die salbende zugleich zur Sünderin, die Sünderin zugleich zur salbenden werden? Dafs dann der Schauplatz der Lossprechung ein Gastmahl wurde, kam auch aus der Erzählung von der Salbung; der Gastgeber mufste ein Pharisäer sein, theils weil die Anklage der Sünderin von pharisäischer Seite ausgegangen sein sollte, theils hat sich uns Lukas sonst schon als Liebhaber von Pharisäermahlen gezeigt; die Reden Jesu endlich mögen zum Theil aus der ursprünglichen Erzählung von der Sünderin genommen, zum Theil von verwandten Fällen entlehnt sein. Die rein erhaltenen Geschichten hätten wir so einerseits bei den zwei ersten Evangelisten, andrerseits bei dem vierten, oder wer der Verfasser der Perikope von der Ehebrecherin ist; denn ist hier gleich schon manches Sagenhafte mituntergelaufen, so ist doch von der Salbung noch nichts eingemischt.

Haben wir hiemit die eine Umgestaltung der Erzählung von der salbenden, nämlich ihre Herabsetzung zur

Sünderin, aus dem Einflufs einer andern verwandten Anekdote erklärt, welche in der ersten Christenheit im Umlauf war: so können wir jetzt versuchsweise uns umsehen, ob nicht auch zu der entgegengesetzten übrigens für sich schon leicht erklärlichen, Umbildung der Unbekannten in die Maria von Bethanien ein ähnlicher äusserer Einflufs mitgewirkt habe? Dieser könnte nur von der Einen Geschichte ausgegangen sein, welche uns (ausser ihrem Auftreten bei der Wiederbelebung des Lazarus) von dieser Maria aufbehalten, und durch den Ausspruch Jesu: Eins ist Noth, Maria hat das beste Theil erwählt u. s. w., bekannt ist (Luc. 10, 38 ff.). In der That haben wir hier wie dort die Martha mit Aufwartung beschäftigt (Joh. 12, 2.: *καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει·* Luc. 10, 40.: *ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν*); Maria zu den Füfsen Jesu sitzend, wie dort seine Füfse salbend; hier von der Schwester, wie dort von Judas, ihres unnützen Treibens wegen getadelt, und beidemale von Jesu in Schutz genommen. Wie könnten wir uns enthalten, auch hier zu sagen: war einmal neben der Erzählung von der salbenden Frau auch die von Maria und Martha im Umlauf, so lag es bei den mancherlei Berührungspunkten, welche sich beide boten, sehr nahe, dafs sie in der Sage oder durch Combination eines Einzelnen verschmolzen wurden: die Jesu Füfse salbende, getadelte, und von Jesu gerechtfertigte Unbekannte wurde in die durch eine ähnliche Situation bekannte Maria verwandelt, ihrer Schwester Martha auch bei dem mit der Salbung zusammenhängenden Mahle die *διακονία* übertragen, und endlich der Bruder Lazarus zum Theilnehmer der Mahlzeit gemacht, — so dafs sich hier die Erzählung des Lukas auf der einen und die der zwei ersten Synoptiker auf der andern Seite als reine Anekdoten zeigen, die des Johannes aber als eine gemischte.

In der Erzählung des Lukas übrigens von Jesu Be-

such bei den beiden Schwestern ist des Lazarus nicht gedacht, mit welchem doch nach Joh. 11 und 12. Maria und Martha zusammengewohnt zu haben scheinen, und Lukas spricht ganz so, wie wenn er von der Existenz oder Anwesenheit dieses Bruders, dessen auch sonst weder er noch ein andrer Synoptiker gedenkt, gar nichts wüfste. Denn wufste er etwas von ihm, und dachte er ihn damals anwesend, so konnte er nicht sagen: *γυνὴ ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο τὸν Ἰ. εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς*, sondern er mufste wenigstens neben ihr den Bruder nennen, zumal dieser nach Johannes ein vertrauter Freund von Jesu war. Diefs Stillschweigen kann man auffallend finden; wenigstens ist es nirgends viel besser erklärt, als in der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret, wo der bald darauf erfolgte Tod des Lazarus zu der Voraussetzung benützt ist, derselbe sei wohl um die Zeit jenes Besuchs Jesu auf einer Reise zur Stärkung seiner Gesundheit begriffen gewesen [9]). Nicht minder fällt ein andrer Punkt auf, der sich auf die Localität dieser Scene bezieht. Nach Johannes wohnten Maria und Martha in dem Jerusalem zunächst gelegenen Flecken Bethania; Lukas dagegen, wo er von dem Besuche Jesu bei diesen Schwestern spricht, nennt nur *κώμην τινὰ*, was sich übrigens mit der Angabe des Johannes ebenso leicht vereinigen läfst, als dafs er jenen Besuch in die Reise Jesu nach Jerusalem verlegt, da ja Bethanien dem aus Galiläa dahin reisenden auf dem Wege lag. Doch ganz am Ende dieses Weges, so dafs Jesu Besuch daselbst an den Schlufs seiner Reise fallen mufste: wogegen Lukas denselben bald nach dem Aufbruch aus Galiläa stellt, und von dem Einzug in Jerusalem durch eine Menge von Reisebegebenheiten und volle 8 Kapitel trennt. Soviel also ist klar: der Verfasser oder Redacteur des dritten Evangelium wufste nichts davon, dafs

9) 3, S. 379 f.

jener Besuch in Bethanien gemacht worden, und Maria und Martha hier wohnhaft gewesen seien, sondern nur derjenige Evangelist, welcher die Maria als die salbende Frau darstellt, nennt auch als Heimath der Maria Bethanien, wo nach den zwei ersten Synoptikern die Salbung vorgefallen ist. Natürlich, war einmal Maria zur salbenden Frau gemacht, die Salbung aber bekanntermafsen in Bethanien vorgefallen: so mufste Maria wohl in diesem Orte wohnhaft gewesen sein, und es hat somit wahrscheinlich der umlaufenden Erzählung von dem Besuch Jesu bei Martha und Maria die salbende Frau ihren Namen, der Erzählung vom Bethanischen Mahle aber Maria eine Heimath zu danken.

So hätten wir eine Gruppe von 5 Geschichten, unter welchen die Erzählung der beiden ersten Synoptiker von der Salbung Jesu durch ein Weib den Mittelpunkt, die des Johannes von der Ehebrecherin und die des Lukas von Maria und Martha die äussersten Enden, die Salbung durch die Sünderin aber bei Lukas und die durch Maria bei Johannes die Mittelglieder bilden. Zwar könnte man alle fünf Erzählungen nur als verschiedene Ausmalungen Einer geschichtlichen Grundlage ansehen wollen; doch möchte ich dieses wegen der wesentlichen Verschiedenheit weniger, und es scheint mir eher, als läge den beiden äussersten sowohl wie der mittleren jeder eine besondere Begebenheit zu Grunde, die beiden Mittelglieder aber hätten sich durch traditionelle Vermischung von jenen als secundäre Bildungen gestaltet, wie nebenstehende Tafel veranschaulichen wird.

B.	C.	A.	C.	B.
Joh. 8, 1 ff.	Luc. 7, 36 ff.	Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff.	Joh. 12, 1 ff.	Luc. 10, 38 ff.
Eine Sünderin wird von Pharisäern und Schriftgelehrten vor Jesum gebracht und verklagt, von ihm aber losgesprochen, und nicht mehr zu sündigen ermahnt.	Eine Sünderin salbt Jesu die Füſse; ein Pharisäer miſsbilligt dieſs; Jesus aber nimmt sie in Schutz und verkündigt ihr Vergebung ihrer Sünden.	Eine Frau in Bethanien salbt Jesu das Haupt, wird von den Jüngern angefochten, von Jesu aber in Schutz genommen.	Maria, Martha's und des Lazarus Schwester, salbt in Bethanien Jesu die Füſse, Judas tadelt sie, Jesus nimmt sie in Schutz.	Maria, Martha's Schwester, sitzt Jesu zu Füſsen, wird von ihrer Schwester darüber getadelt, von Jesu aber in Schutz genommen.

(Diese vier Scenen gehen bei einem Mahle vor.)

Druckfehler und Verbesserungen

im ersten Band.

Seite	Linie	statt	zu lesen:
6	3 d. Anm.	bibl. V.	blossen Vernunft
39	26	dieses	ihres
63	33	auschliessen	ausschliessen
64	6	Cultur	Culte
70	20	ἐξητήσαμεν	ἐζητήσαμεν
73	16	denen	deren
77	2	Aufzeichnung	Aufzeigung.
—	31	diesem	dem
82	14	Messias	Mythus
—	23	Beziehung	Bezeichnung
84	7	welchem	welchen
87	7	die	diese
89	22	gewesen	gewachsen
91	7	Wirksamkeit	Wirklichkeit
—	18	annehmen	annahmen
93	16 und 22	Wann	Wenn
—	26	so einfach	so wenig einfach
96	18	den	der
137	2	ist nach: „werde" zu setzen: [5])	
140	18	Θεόδωρος	Θεόδωρος)
141	2 u. 3	der Zacharias - Familie	des Zacharias Familie
146	2 d. Anm.	mythischen	mystischen
148	10	Einzelne	Einzelnes
153 u. 155	die Ueberschrift	Erstes Kapitel	Zweites Kapitel.
176	letzte Lin.	nach: „auf" zu setzen: „Gott"	
181 u. 182	5 d. Anm.	Ἰησȣ̃ς	Ἰησȣ̃ν
182	9	Therebinthe	Terebinthe
205	11 d. Anm.	λανθανόν τως διὰτῶν ἡδυπαθεῶν	λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν
225	4 u. 5	sind die hebräischen Worte so zu ordnen: קַדֶּשׁ-לִי כָל-בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל-רֶחֶם die griechischen aber nach בְּכוֹר zu setzen.	
246	7 d. Anm.	Maricon.	Marcion.
264	6	יֵשׁוּעַ	יֵשׁוּעַ
295		gehört die Anmerkung 19) noch zu S. 294.	
337	6 d. Anm.	ist das Doppelpunkt zu streichen.	
—	10	Beraschoth	Berachoth
342	21	zwar	Zwar

Seite	Linie	statt	zu lesen:
363	15	muss	musste
369	14	da	Da
—	19	ein	die
375	6	nach „Messianität“	zu setzen: „Jesu“
378	4 d. Anm.	ὂν	ὃν
386	31	dass	das
392	14	Frage	Fuge
397	Anm. 32. ist der hebräischen Stelle gegenüber zu schreiben: Joh. 3, 30: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.		
411	2 d. Anm.	zurückstellte	zurückstelle
475	14 d. Anm.	wie	wie es
478	11	einer	Einer
482	3 d. Anm.	§. 50	§. 53
490	9	Vorzügen	Vorträgen
503	19	geschrieben	beschrieben
511	3 d. Anm.	Valentianern	Valentinianern
515	33	34	35
528	34	μέ	με
534	20	liberalen und grossartigen	liberaleren und grossartigeren
538	15	μοί	μοι
539	24	der Christus	er Christus
556	2	solche	falsche
558	16	weinigstens	wenigstens
566	20	der Heiden	er Heiden
567	18	zu Rede	zur Rede
581	32 u. 33	prob - lematisch	pro - blematisch
584	19	in	nach
590	35	Offenbarungen	Offenbarung
598	13	hiess,	hiess.
602	13	biblische	bildliche
604	29	besimmt	bestimmt
619	1	scheint.	scheint,
623	22	ritt	tritt
634	14	Matthäus	Matthias
639	21	über die Bergrede	der Bergrede
657	14	sollten	sollen
672	18	empfangen.	empfangen habe.
691	19	Dritte	dritte
698	5. d. Anm.	Zacharia's	Zacharias
708	15	alexandrischen	alexandrinischen
738	4	besondres	besonders
746	13	dem ersten	dem vierten
751	29	er	es
—	30	es	er
—	31	Jesu	Jesus
753	20	nach dem Wort „wie“ fehlt: „dass weit und breit der Ruf Jesu erschollen sei“	

S. 149. sind Lin. 27 die Worte „1 Chron. — — Sohn“, und Lin. 28 das „aber“ zu streichen.

S. 199. sind Lin. 28—31 die Worte: „das ursprüngliche — — habe“ so abzuändern: „statt des Ursprünglichen: *Ἰωσὴφ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν ἐκ τῆς Μαρίας* (vgl. V. 3. 5. 6) nach seiner abweichenden Ansicht abgeändert, und ebenso Lukas statt einfach mit: *Ἰησοῦς, υἱὸς Ἰωσὴφ*, durch *ὤν, ὡς ἐνομίζετο κ. τ. λ.* eingeleitet habe.“

S. 243 ff. sollte es mehrmals, statt Proconsul und Proconsulat, genauer Präses und Statthalterschaft heissen.

Zu §. 46. ist zu bemerken, dass, wenn die Botschaft des Täufers gleich ursprünglich die Bedeutung einer Vermuthung, Jesus möge wohl der Messias seyn, gehabt haben muss: doch allerdings die Evangelisten, nach dem, was sie von der Taufe Jesu erzählt hatten, sie als Zweifel gefasst zu haben scheinen.

S. 481. ist Lin. 7—15 „Die dritte Versuchung — — zugeschrieben“ zu setzen:

„Die dritte Versuchung, welche Jesus besteht, die zur Teufelsanbetung, scheint unter den Versuchungen des alten Volks Gottes nicht vorzukommen. Als eine der gefährlichsten Verführungen, welchen die Israeliten in der Wüste unterlegen waren, kommt aber die zur Abgötterei vor, und auch der Apostel Paulus 1 Kor. 10, 7. führt sie unter den Vorbildern für die Christen auf. Diese Versuchung wird nicht nur in einer oben (Not. 6.) angeführten Stelle dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeschrieben, sondern es war in der späteren jüdischen Vorstellung Abgötterei geradezu zur Teufelsanbetung geworden (Baruch 4, 7. 1 Kor. 10, 20). Wie sollte etc.

Die Zahl der Druckfehler in beiden Bänden bitte ich durch meine Entfernung vom Druckort, welche mir die Besorgung der Correctur unmöglich machte, die mehreren Verbesserungen aber damit zu entschuldigen, dass die Werke, durch welche ich zu denselben veranlasst worden bin, erst einliefen, als die betreffenden Abschnitte bereits gedruckt waren.

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Strauß, David Friedrich, 1808-1874

Das Leben Jesu kritisch bearbeitet

Bd.: 1

Tübingen 1837

Bamberg, Staatsbibliothek -- H.e.o.145-c(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11685229-0